لويّس ألتوسّير

تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة

ترجمة: الياس شاكر



تأهيل إلى الفلسفة
للذين ليسوا بفلاسفة

لويس ألتوسّير

تأهيل إلى الفلسفة
للذين ليسوا بفلاسفة

ترجمة:

إلياس شاكر

دار الفارابي

الكتاب: تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة
المؤلف: لويس ألتوسّير
تحرير النص والتعليق عليه: ج م غوشغاريان
تقديم: غيّوم سيبرتان بْلان
ترجمة: إلياس شاكر
الغلاف: فارس غصوب
الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: ٣٠١٤٦١ (٠١) - فاكس: ٣٠٧٧٧٥ (٠١)
ص. ب: ٣١٨١/ ١١ - الرمز البريدي ١١٠٧٢١٣٠
www.dar-alfarabi.com
e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: نيسان/ أبريل 2017

ISBN: 978-614-432-708-1

العنوان بلغة الأصل الفرنسية:

INITIATION À LA PHILOSOPHIE
POUR LES NON-PHILOSOPHES
L.ALTHUSSER
Texte établi et annoté
par G. M. Goshgarian
Préface
de Guillaume Sibertin-BlancX
Traduit par
Elias SHAKER
© Presses Universitaires de France, 2014
ISBN 978-2-13-060849-3

[متابعة ترجمة الكتاب وإنتاجه: محتَرَف القول الجريء بإدارة غازي برّو]

بيروت موبايل: 70216140
Atelier. oser. dire1@gmail. com
Réalisation et traduction de l'ouvrage: Atelier oser dire animé par Ghazi Berro
« Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français. »

حظي هذا الكتاب بدعم برامج مساعدة النشر من قبل المعهد الفرنسي.

كلمة المترجم

بقلم إلياس شاكر

من نافل القول أنّ ترجمة تأهيل إلى الفلسفة... إلى العربيّة تتوجّه خصوصاً إلى قارئ عربيّ مهتمّ، لكن يحول حاجز اللغة، أو أيّ حاجز آخر، دون اطّلاعه على الكتاب بلغته الأصليّة، الفرنسيّة، لغة المؤلّف، لويس ألتوسّير. إلّا أنّ اهتمام القارئ يمكن أن يستند إلى أحد حافزَيْن (أو إلى كليهما معاً): حافز يتمثّل في عنوان الكتاب كدعوة إلى ولوج عالَم الفلسفة، الذي يبدو، من خارجه، لقرّاء «ليسوا بفلاسفة»، عالَماً لا سبيل إلى مفاتيحه إلّا من داخله، وحافز يتمثّل في إسم المؤلِّف، وخصوصاً بالنسبة إلى قارئ على هذا القدر أو ذاك من المعرفة بسيرته وبمكانته الفكريّة والثقافيّة، وراغب في الاستزادة.

لا شكّ في أنّ القارئ العربيّ المهتمّ، الذي تابع أعمال ألتوسّير الصادرة في حياته، بالفرنسيّة مباشرة أو عبر الترجمات المتوافرة (إلى الإنكليزيّة خصوصاً، وبنسبة أقلّ بكثير إلى العربيّة وغيرها من اللغات)، سيولي هذا الكتاب أهتماماً خاصّاً، إذ يبدو من خلاله أنّ ألتوسّير كان في صدد تضمينه رسالة مستخلصة من أعماله السابقة المتطوّرة عبر الطروح الاستشرافيّة الجريئة، إن لم نقل المغامِرة عند تخوم لا يرتادها إلّا الكشّافة، وما رافق تلك الطروح وأعقبها من سجالات ومراجعات، حتّى بات النصّ شبه ناجز قبل نحو عقدين من رحيل صاحبه، ليُفرَج عنه سنة ٢٠١٤ ، أي قرابة ربع قرن بعد الرحيل. وها هو في متناول القارئ العربيّ بالتزامن تقريباً مع صدوره بالفرنسيّة، مع أعمال أخرى تصدر تباعاً «بعد الرحيل»، ومعظمها مكتوب تحت وطأة هاجس الخوف الشخصيّ من أن يَدْهَمَها انفلات زمام الكلمة/الفعل. وكأنّه هو هو هاجس ألتوسّير معالجة «الأزمة المفتوحة في الماركسيّة»، تحت وطأة هاجس الخوف من ضياع فرص إنقاذها من أزمتها: «إذا لم

يكن الأوان قد فات»، كما يقول. والهاجسان، الشخصيّ والثوريّ، يصهرهما ضغط الوقت لتحميل «مستقبل الممارسة الفلسفيّة» مسؤوليّة إعطاء الپروليتاريا «سلاحاً للثورة» في «الصراع الطبقي».

هناك مفارقة في كون «تأهيل...» يبدو اليوم، بعد قرابة نصف قرن على كتابته، نصّاً يحمل راهنيّته كسلاح في ساح النزال الفلسفيّ (يستعير ألتوسّير من كانط، بالألمانيّة في النصّ، تعبير kampfplatz ساحة الحرب)، موجَّه ضدّ الفكر البرجوازيّ المأزوم، على قاعدة تخبّط الرأسماليّة الواضح في أزمتها العامّة، في حين أنّه يعلن كون الماركسيّة في «أزمة مفتوحة». ولا حاجة هنا لتذكير الماركسيّ العربيّ بأنّ مفهوم «الأزمة العامّة» اللينينيّ إنّما ينتسب إلى ما يفضّل ألتوسّير أن يسمّيه بـ«عِلم الصراع الطبقيّ»، ومن مجافاة هذا العِلم بالتالي الخلط بين مفهوم «الأزمة العامّة» ومصطلح «الأزمة» العامّ، كما يكثر استخدامه خصوصاً في الانحراف الاقتصادويّ. هذا الانحراف الذي لم يخرج لينين عن سكّة الماركسيّة إذ أسّس تحرّك البروليتاريا الديمقراطي الثوري في روسيا على بدء المعركة المفتوحة ضدّه. وخلاصة القول في «تأهيل...» (أنظر الفصل الأخير)، أنّه لاسبيل للخروج من «الأزمة المفتوحة» إلّا بدخول «المعركة المفتوحة»، وكلاهما، أزمةً ومعركةً، واقعتين في «الممارسة الفلسفيّة». أليست هذه النقلة في «الفكر الواحد» (التعبير لمهدي عامل) من الأزمة إلى المعركة، هي هي التي كانت قد شَغَلت ألتوسّير في أمر ما يطرأ على الديالكتيك الهيغيليّ إذ يقوم ماركس، أو أيُّ متأهّل إلى الفلسفة في الممارسة الثوريّة، بإيقافه على قدميه؟ أليست المفارقة، بالنسبة إلى قارئ «تأهيل...» اليوم، بعد قرابة نصف قرن على كتابته، مؤشّراً على أنّ نقلة قد حدثت، أو كان من المفترض أن تحدث، في الماركسيّة، من الأزمة إلى المعركة؟ ثمّ أليس تعبيراً عن مثل هذه النقلة قال مهدي عامل: «لستَ مهزوماً ما دمتَ تقاوِم»؟ ويمكن أن يقال قياساً: «لستَ مأزوماً...»، وليس على حالات فرديّة يجري الكلام.

لنستمع إلى ألتوسّير نفسه يستدعي لينين في خلاصة «تأهيل...»: «ليُمسيَ المرءُ فيلسوفاً، ندّاً للفلاسفة المحترِفين، كما تسنّى للينين أن يكون، وهو الذي لم يكن قد تلقّى سوى تعليم أوّليّ بسيط في الفلسفة، ينبغي تَعَلّمُ الفلسفة في الممارسة، في مختلف

الممارسات، وفي المقدّمة منها ممارسة صراع الطبقات.» لكن قبل أن يرتاح الفكر إلى هذا الإطراء لعبقريّة لينين تبرز مفارقة أخرى، أو هي المفارقة نفسها تُغيِّر معطياتها لتدهم الفكر وتُقلِقه من حيث بدا له أنّه أضاءها وارتاح. ذلك أنّ ما يواجهه القارئ العربيّ اليوم في «تأهيل...» ليس نقلة (من الأزمة إلى المعركة) في الزمان وحسْب، عَبْر قُرابة نصف قرن، بل هو كذلك نقلة في المكان: يتوجّه ألتوسّير في كتابه هذا إلى القارئ الفرنسيّ (والغربيّ عامّة) محاولاً تأهيله إلى الفلسفة، عفواً، إلى الثورة. وهذا ليس لمجرَّد أنّه يكتب (يفكّر) بالفرنسيّة، بل خصوصاً لكونه يحصر تاريخ الفلسفة، التي يدعو «الذين ليسوا بفلاسفة» إلى التأهّل إليها، في حدود ما درج مفكّرو المركزيّة الأوروپية على اعتباره «الغرب» (من اليونان ضمناً وإلى الغرب)، فيشير دونما أيّ لبس إلى حدود هذه «الفلسفة» زمنيّاً في نطاقها المكانيّ، فإذا بها تمتدّ من أفلاطون إلى... «هيغل في الطرف الآخر من تاريخ الفلسفة الغربيّة». وتغيب عن الكتاب الاشارة إلى «فلسفة» خارج هذا النطاق، وخصوصاً في الشرق قاطبة، أو في ما أطلق عليه تسمية «العالم الثالث» دُكما. لكن مهلاً، ليس ألتوسّير من جماعة المركزيّة الأوروپية، إلّا إذا أُسيءَ تأويله. ذلك أنّه، كما لا يخفى في سياق تحديده «تاريخ الفلسفة الغربيّة»، يقرن نسبة «الفلسفة» إلى الغرب مع خاصّيّتين محدّدتين من خصائصها، في تلازمهما لصلتها بالدولة، ألا وهُما سلطويّتها ومثاليّتها. أمّا المغيّب الأهم في هذا التصوّر (الغربي) لـ«تاريخ الفلسفة»، فهو الميْل الثوريّ والمادّي في الممارسة الفلسفيّة، الميل الذي يكرّس ألتوسّير «تأهيل...» لدعوة «الذين ليسوا بفلاسفة» (إقرأ: الذين ليسوا خاضعين لسلطات الطبقات المسيطِرة) إلى اعتماده سلاحاً للپروليتاريا في الممارسة الفلسفيّة.

هذا العمل من الداخل ضدّ المركزيّة الأوروپيةّ في الممارسة الفلسفيّة، هو ما يهم القارئ العربيّ، الماركسيّ تحديداً، في «جديد» ألتوسّير الذي نقدِّمه هنا بالعربيّة. فهو على طريقته يعيد إيقاف الديالكتيك الهيغليّ على قدميه مستنقذاً نواته العقلانيّة مجدّداً بعد ماركس، مبيِّناً في ممارسة «تأهيل...» أنّ «الأزمة المفتوحة» في الماركسيّة باقيّة مقيمة طالما ظلّ «الماركسيّون» يعتبرون أنّ ماركس قد أنجز «المهمّة التاريخيّة»: إيقاف الديالكتيك على قدميه، مرّة وإلى الأبد...! «وكفى الله المؤمنين شرّ القتال». ذلك أنّ

ماركس ولينين، إنّما قاما بالمهمّة للبشريّة جمعاء، وخرجا بذلك من تحت عباءة المركزيّة الأوروپية التي تحاول التحريفيّة البرجوازيّة عبثاً أن تستعيدهما إليها. وما عَجْز التحريفيّة هذا إلّا أحد التعبيرات المفحمة عن كون النظام الرأسمالي العالميّ بات يتخبّط في أزمته العامّة. وعليه ينهي ألتوسّير عمله هذا كمن يكتب وصيّته الأخيرة طالباً «التحضير منذ الآن للمستقبل الثوريّ».

طابع الوصيّة هذا يظلّ حاملاً همّ تأخّر التغيير العالمي، هذا التأخّر الذي يكلّف البشريّة ثمناً باهظاً. فالكتاب أكثر من مادّة تعليميّة في «تاريخ الفلسفة» شكلاً. وقد أراده ألتوسّير على هذا النحو كتكثيف للمادّة التعليميّة أبعد ما يكون عن الابتسار في الاختصار، مستخدماً كلمة manuel التي اخترنا ترجمتها إلى العربيّة بـ«تلخيص» جرياً على ما كان في التراث العربيّ من تسهيل للنقل والاستعمال، وتعميماً للفائدة، من استخلاص زبدة «العِلم» في كتاب واحد، يُستغنى به عن مصنّف محشوّ بالاستطرادات في موضوع «العِلم» إيّاه، وما حوله، بحيث يتطلّب نقله جَملاً أو أكثر. لقد حرص ألتوسّير على تزويد قارئه بـ«تاريخ» للفلسفة مستنقذٍ من قبضة السلطات الطبقيّة المتأبّدة، وبالتالي بـ«تاريخ» لا يضيق بالنزعة المادّيّة في الفلسفة إلى جانب النزعة المثاليّة. لكن إلى ذلك، كان ألتوسّير حريصاً في السياق على تقديم ممارسته الشخصيّة في الفلسفة، مدافعاً عن مواقعه، ولا شكّ، لكنّه لا يتردّد في الوقت نفسه في تبيان أخطائه، كقوله، مثلاً، في ما يتعلّق بما مرّ معنا من صلة الفلسفة بالدولة: «أعترف، في ما يخصّني، أنّني لم أستطع دائماً الافلات من تأثير هذا التصوّر»، مصفّياً الحساب مع ماضيه، مضيفاً في وصيّته إلى المتأهلين إلى الثورة، مهمّة مواصلة نقاش وتصحيح ما يمكن أن يظهر في أعماله الفلسفيّة من أخطاء نظريّة، على أن يكون هذا النقاش مرتبطاً بهمّ تسديد الممارسة الديمقراطيّة الثوريّة في ضوء مهمّاتها الملموسة، وليس نقاشاً لتقطيع الوقت...

يشكّل هذا النصّ على هذا النحو مواصلة للمعركة المفتوحة في الممارسة الفلسفيّة مع خصم طبقيّ يزداد شراسة في احتضاره الطويل، وفي سباق مع الوقت ومع المرض الداهم. وليس من المصادفة، ربّما، ما نلحظه من تزامن كتابة «تأهيل...» مع كتابة حسين مروّة سِفره النزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الاسلاميّة، وكلاهما يلاحظ ضراوة

القمع الذي تعرّضت له النزعة الماديّة في تاريخ الفلسفة حتّى الإبادة، على جانبي البحر المتوسّط. يشير ألتوسّير، مثلاً، إلى تصريح ديكارت بأنّه يمضي في الفلسفة «مقنَّعاً»، ويورد الإشاعة المعبِّرة التي سرت في الفلسفة «الغربيّة» بأنّ كل إرث ديمقريطس الماديّ قد أبيد استجابة لرغبة دفينة لدى أفلاطون... ويلاحظ حسين مروّة من جانبه أنّ التراث العقلانيّ كلّه تقريباً، ذي النزعة الماديّة، في عِلم الكلام المعتزليّ، قد أبيد. ويبيّن الكاتبان كلاهما أنّ تلك الإبادة إنّما جرت كنتيجة لصلة الفلسفة بالدولة. كما أنّ كلا الكاتبين يحرصان على إعادة الاعتبار للنزعة الماديّة في تأريخ عِلميّ للفلسفة، إنّما إلى جانب النزعة المثاليّة «في الفكر الواحد»، لأنّ كلّ فلسفة عبارة عن «تناقض ميْليْن»: كما يقول ألتوسّير. ويمتدح حسين مروّة الفخرَ الرازيّ، المنحازَ إلى الأشعريّة وخصمَ المعتزلة، لموضوعيّته النادرة في التراث العربيّ الإسلاميّ في تصنيفه فلسفات زمنه، معترفاً للنزعة الماديّة بحقّها في التذكير بوجودها، أقلّه. فمن زاوية النظر في التراث الفلسفيّ العربي الإسلاميّ كتناقض في «الفكر الواحد» بين النزعتين، المثاليّة والماديّة، كما في كلّ تراث فلسفيّ يدور حول صلة الفلسفة بالصراع الطبقيّ في الدولة وعليها، تسقط المزاعم الاستشراقيّة، المركزيّة الأوروپيّة، والبرجوازيّة الاستعماريّة، المزاعم بلا أصالة التراث الفلسفيّ العربيّ الإسلاميّ، كما يتبيّن من تلاقي مروّة وألتوسّير في تناولهما تاريخ الفلسفة، كلّ في نطاقه المتمايز بتفاوت التطوّر.

كذلك من المهمّ الإشارة في هذا الصدد، بالنسبة إلى القارئ العربيّ، إلى أنّ في إعادة الاعتبار إلى النزعة الماديّة في تاريخ الفلسفة، استنقاذاً للفكر من النظرة الوحيدة الجانب، ومن المركزيّة الجغرافيّة التي تقترن بالعنصريّة. هذا واضح في استعادة ألتوسّير الارثَ اللينينيّ إلى أوروپا إلى جانب الثورة الپروليتاريّة، في مواجهة مع إيديولوجيا الأمميّة الثانية وسياستها، حتّى وهو يثير النقاش من جهة اليسار حول نسبة الأخطاء الفلسفيّة الستالينيّة إلى موقع الأمميّة الثانية اليمينيّ. ما يمكن أن يهمّ الماركسيّين العرب في هذا الصدد، وفي ضوء «تأهيل...»، أنّ الفكر اللينينيّ، في تفارقه عن فكر الأمميّة الثانية، لجهة تنفيذ مسبّق لوصيّة ألتوسّير ببدء «التحضير منذ الآن للمستقبل...»، إنّما يلتقي منهجيّاً مع ماركس «البيان...» بالدعوة، في المضمون الديمقراطيّ الثوري، إلى اتّحاد «پروليتاريّي

جميع البلدان»، هذه الدعوة المسبوقة في «البيان...» نفسه، قبل أسطر، بالدعوة إلى تحقيق الشرط المادّي لتحقّق ذلك المضمون، شكله: اتّحاد «الأحزاب الديمقراطيّة في جميع البلدان». وهي الأحزاب التي تكتسب ديمقراطيّتها من انحيازها إلى ذلك المضمون تحديداً: مضمون قد تكفي المثاليّة الأخلاقيّة للانحياز إليه، لكنّه يظل في حاجة إلى الماديّة المكافحة لتحقيقه.

«في جميع البلدان»! عبارة مكرّرة في «البيان...»، مرّة بالنسبة إلى الپروليتاريا، ومرّة بالنسبة إلى الأحزاب الديمقراطيّة، مع تكرار النداء: «اتّحدوا»!. عبارة لا تترك مجالاً لالتباس حول كون وصيّة ألتوسّير بـ«التحضير منذ الآن للمستقبل...» نابعة من استلهام «البيان...» مباشرة، في تعارض مباشر مع المواقف الإرجائيّة في تحريفيّة الأمميّة الثانية، وفي تجاوب مع النقد اللينينيّ لهذه التحريفيّة: عندما لا يقوم برجوازيّ المستعمرات بخطوة إلى الأمام، يستنتج كاوتسكي (المعتبَر، في الأمميّة الثانية، وصيّاً على تركة ماركس الفكريّة) أنّ عليه القيام بخطوة إلى الوراء. وكأن التوسّر يأخذ على عاتقه، من موقعه كأوروبي، أن يقوم بما تخلّف كاوتسكي عن القيام به: «التحضير منذ الآن للمستقبل الثوريّ». ألتوسّير يكتب «تأهيل...» لقارئ أوروبي، قياماً بواجبه نحو قضيّة أمميّة، متوجّهاً بوصيّته إلى الديمقراطيّين في العالم أجمع، ومنهم بالطبع الشباب العربي الباحث عن «ربيع» ما.

مقدّمة

بقلم غيّوم سيبرتان بلان

ليس الأقلّ غرابة في تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، النصّ الذي عَني ج. م. غوشغاريان بتحقيق مخطوطته التي تُقَدَّم هنا للعموم للمرّة الأولى، كونه يجمع بين ما سيبدو من وجوه عدّة تركيباً، حيث لا تَستبعِد الوحدة في عرض إجماليّ رصفاً غير متوقَّع أحياناً لصياغات يحاولها ألتوسّير على توالي تنقّلاته المتعاقبة (ابتداءً من محاضراته الجامعيّة سنة ١٩٦٧ حول «فلسفة العلماء العفويّة[1]» ولينين والفلسفة، وصولاً إلى الدفاع عن أطروحة أَمْيان ومحاضرة غرناطة سنة ١٩٧٦ تحت عنوان تحوّل الفلسفة)، وبين التجاوب الأكثر مباشرة مع راهنيّة صياغته: تلك التي، في ١٩٧٧- ١٩٧٨، وجدت تشخيصاً لأعراضها في نصوص «الأزمة المفتوحة في الماركسيّة»، والتي تعطي تأهيل مقصدَه، وربّما دافعَه الكامن، وفي الحصيلة تعليلَه حسب ظَرفه. ظَرف أزمة سياسيّة ونظريّة في الماركسيّة، حيث تتضافر أزمة تصيب الحركة العمّاليّة ومنظّماتها مع بروز حركات اجتماعيّة، أقلّويّة وجماهيريّة، من خارج الأشكال التاريخيّة للصراع الطبقيّ العمّاليّ (الحزب، النقابة)، حركات ليست أقلّ مدعاةً للبحث في «تناهي» النظريّة الماركسيّة. فلنُعِدْ قراءة الأسطر الأخيرة

(١) وعلى وجه الخصوص الدرس الخامس الذي لم يجد طريقه إلى النشر خلال حياته، والذي سنرى هنا خصوبته التي لا تزال تثير الدهشة، وكذلك "ملاحظات لأبحاث" لفترة تشرين أوّل ١٩٦٦ شباط ١٩٦٨: لويس ألتوسّير، «في جانب الفلسفة (خامس محاضرة في الفلسفة للعلميين)» L. Althusser, « Du coté de la philosophie (cinquième cours de) philosophie pour scientifiques »(1967), in Écrits philosophiques et politiques, t. II, éd. F. Matheron, Paris, Stock-IMEC, 1995, 2e éd. Le Livre de poche, 1977, p. 267-308 ; et « Notes sur la philosophie (1967-1968) », ibid, p. 313-356.».

من مداخلة ١٩٧٨ تحت عنوان «الماركسيّة اليوم»، وسنجد فيها ما ليس بأقلّ من نقطة منطلَق تأهيل: «ذلك أنّ المسائل النظريّة لا تُبَتّ في رؤوس أهل الفكر (جامعيّين أو سياسيّين، قادة أو غير قادة، "ذهنيّين" أو "يدويّين" [كذا])، ممّن ليس القرار بيدهم لا بشأن بروز تلك المسائل، ولا بشأن طرحها، ولا بشأن فتحها للنقاش. [...] تمرّ الماركسيّة بعشيّة تغيّرات عميقة باتت مؤشّراتها الأولى بادية للعيان. تستطيع النظريّة الماركسيّة، ويتوجّب عليها اليوم أن تعيد تبنّيها نهائيّاً لكلمة ماركس القديمة: يتوجّب علينا "تصفية الحساب مع وعينا الفلسفيّ السابق". وقبل كلّ شيء مع "الوعي الفلسفيّ" العائد لماركس، وهو دائماً "سابق". مع العلم أنّ ذلك بالتأكيد ليس شأن الفلاسفة، والمفكّرين، والقادة، دون سواهم، ولا حتّى شأن الأحزاب وحدها. ذلك أنّ "كلّ إنسان فيلسوف" (غرامشي). إنّه في نهاية الأمر شأن الجماهير الشعبيّة في مواجهة معركتها.[1]»

ما الداعي بعد ذلك لاقتراح «تأهيل»؟ الفعل، أَهَّلَ، يفترض قبول المؤهَّل في وسط جديد، كسلوك عيش رغيد، أو أسرار دُربة شهوانيّة، أو خفايا معارف سرّيّة، بما يتيح تنسيب مريدين جدد إلى الدائرة المحدودة التي يقصرها طقس دخولها على الذين مرّوا به. هذا الكتاب الذي يُطلِق ألتوسّير عليه أيضاً تسمية - الكلمة ملائمة تخصيصاً - «تلخيص»، ينطلق، على العكس، من التوصيف الواقعيّ الأكثر شفافيّة على الإطلاق: هناك فكرة عن الفلسفة قائمة كمعطى، الأمر الذي يبدو إبطالاً من الفور للمشروع، التكريسيّ والتعليميّ، الذي تعلنه مكانتُها. أمّا في حال لم يُسْفِر ذلك عن صفر، فذلك أنّ الفكرة ذاتها ليست بسيطة، بل هي مزدوجة ومتناقضة. هذه الازدواجيّة لا تأتيها بادئ الأمر من انقسامها بين ميلها المادّيّ وميلها المثاليّ، تبعاً للطرح الذي ما انقطع ألتوسّير عن تكراره، ابتداءً من ١٩٦٨ (لينين والفلسفة، الفلسفة سلاحاً للثورة...)،

---

(١) لويس ألتوسّير، «الماركسية اليوم» (L. Althusser, « Le marxisme aujourd'hui », (1968), rééd. in Solitude de Machiavel, éd. Y. Sintomer, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx Confrontation », 1998, p. 308-309.)

انطلاقاً من الصياغات التي أرساها إنجلز ولينين، الطرح الذي يعطيه تأهيل فاعليّة قصوى. إنّها ازدواجيّة أعمق من ذلك، تأتي من تقسيم العمل إلى يدويّ وذهنيّ، من التراتبيّة التي تستند الفكرة إليها في أنماط التفكير والمعرفة، من تخصّص الوظيفة الفكريّة وعلاقتها ذات الوجهين، كنزعة تربويّة وكسيطرة، مع «ناس الممارسة» الذين يفترض أن يتمّ تعليمهم بمعارفها أو أن يكونوا مُلزَمين بـ«تطبيق»ـها مثلما تُنَفَّذ الأوامر. إنّ الفكرة المعطاة عن الفلسفة، إذ تندرج في هذا التقسيم، تأخذ شكلين: وشكل «فلسفة عفويّة للذين ليسوا بفلاسفة»، توحيداً لموقف عمليّ وفكريّ إزاء العالَم الذي، بأشكال من «نشاط سلبيّ» على هذه الدرجة أو تلك من التناقض، يندمج فيه التسليم حَذَراً أو انصياعاً بالعالَم الذي يمضي على حاله، والإدراك «العقلانيّ» لعالَم يوفّر فرصةً ما لتغييره؛ لكن كذلك الفكرة العفويّة التي يكوّنها «الفلاسفة المحترفون» أنفسهم عن ممارستهم، شخصيّاتٍ يَتّصفون بالغرابة يصرفون دأبَهم إلى التأويل اللانهائي للنصوص بحثاً عن معناها، وأساتذةً متفرِّدين اختاروا أن يتخصّصوا بتعليم هذا الميدان الذي قدّم نفسه منذ ولادته كغير قابل أن يُعَلَّم. هاتان الفلسفتان العفويّتان، أو هاتان الفكرتان عن الفلسفة المقدّمتان كمعطى، ليس لهما المضمون نفسه، ولا التاريخ نفسه أو العلاقة نفسها بالتاريخ، تاريخ الصراعات الطبقيّة التي تخترقهما وتجعل من كلتيهما على السواء بعيدتين كلّ البعد عن «العفويّة». لكن بينهما يمتدّ نسيج من العلاقات كمعطى قائم دائماً، ولو لكون الذين ليسوا بفلاسفة يستبطنون التصوّر الذي يكوّنه الفلاسفة عن نشاطهم الخاصّ، وهي علاقات يمكن اعتبار أن مهمّة تأهيل تقتصر على تفكيكها، بواسطة «التفاف طويل» جديد، تبعاً لبادرة رفعها ألتوسّير إلى مصافّ بادرة فلسفيّة بامتياز تقوم على إزاحة عن المركز، وعلى ترسيم حدود مسافة متّخذة، أي على طرح أطروحة يُحدِث فرزاً[1]. كان ألتوسّير، قبيْل مخطوطة

---

(١) على غرار «الالتفاف عبر سپينوزا» من أجل تجديد النظر في العلاقة النقديّة من ماركس إزاء هيغل بعبارات غير تلك العائدة للديالكتيك المثاليّ: عناصر نقد ذاتي (Éléments d'autocritique (1972), rééd. In Solitude de Machiavel, op. cit., p. 181-189)..

١٩٦٩-١٩٧٠، «إعادة إنتاج علاقات الإنتاج»، رادّاً ضدّ غرامشي مأخذ هذا الأخير على بوخارين، يأخذ عليه إهمالَه مظهراً مركزياً للفهم العفويّ الذي يكوّنه الفلاسفة عن نشاطهم الخاصّ، الفهم الذي يتبنّاه من ليسوا بفلاسفة عندما يتصوّرون الفلاسفة عائشين في عالَم من التجريدات[1]. تصوّر متناقض، مجدَّداً، إذ إنّ هذه «التجريدات» هي نفسها التي تُصوِّر للبعض رفعة اختصاصهم بعيداً عن متناوَل «الناس العاديّين»، وتُقدِّم للآخرين فرصة «تصفية حساب» باستهزاء مع هذه الحيوانات الغريبة الذين يعيشون ورأسهم في السحاب. وبالتأكيد إنّ ممّا يعطي تأهيل فرادته كونه يتّخذ خطّه التوجيهيّ من مسألة التجريدات تحديداً.

لهذه المسألة نتيجة أولى هي إخضاع المبدأ الديالكتيكيّ المادّيّ المتعلّق بـ«وحدة النظريّة والممارسة تحت أولويّة الممارسة»، بتوافقٍ لافتٍ في المنطلَق مع غرامشي، خصوصاً وأنّ ألتوسّير لن يتوقّف عن محاولة التمايز عنه باتّجاه استقطاب معاكس لاستقطاب فلسفة المراسيّة praxis. هذه الأخيرة تجعل من أولويّة الممارسة مبدأً تفسيريّاً، ينحو إلى أن يلتقط في الفلسفات، وحتّى في أكثرها تنظيريّةً، العنصرَ «الملموس» الذي تتضمّنه، أو «الوجه العمليّ» الذي يشكّل «العنصر التاريخيّ» المُلازم لها وجوداً - الأمر الذي يَفترِض وجود

(١) أنظر أنطونيو غرامشي، دفاتر السجن، الدفتر العاشر («ضدّ كروتشه»)، § ١٢؛ والدفتر الحادي عشر، § ١٣، حيث يأخذ غرامشي على بوخارين كونه لم يستهلّ مؤلَّفَه " التلخيص (الكتاب المدرسيّ) الشعبيّ " حول علم الإجتماع الماركسيّ بفحص نقديّ لـ"فلسفة من ليسوا بفلاسفة"، وللفكرة التي يكوّنها الشعب "عفويّاً" عن الفلسفة. راجع لويس ألتوسّير، حول إعادة الانتاج (L. Althusser, Sur la reproduction, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx Confrontation », 1995, p. 32).

للتذكير، إنّ هذه المخطوطة التي يختبر ألتوسّير طوالها نظريّته عن «الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة»، النظريّة المستعادة بتركيز في تأهيل، كان ألتوسّير نفسه قد قدّمها كـ«التفافة طويلة» بين المسألة التمهيديّة ما هي الفلسفة؟، والمسألة التي كان من المفترض أن يعود إليها جزء ثان: ما هي الفلسفة الماركسيّة اللينينيّة (أو ما هو «التدخّل الفلسفيّ الثوريّ في الممارسة العلميّة، وفي ممارسة صراع الطبقات البروليتاريّ»؟).

ممارسة ما للتجريد، باعتباره «استخراجاً» لمعنى ماثل في الأشياء كـ«نواةٍ» لها تاريخيّة ملموسة («معنىً عمليّاً» لها)، الأمر الذي سيرى ألتوسّير فيه باستمرار تنويعةً تجريبيّة من المثاليّة تشي بالمثاليّة الكامنة في فلسفات المراسيّة نفسها. يسلك تأهيل وجهة معكوسة، واضعاً في الممارسة الفهمَ التصارعيّ للفلسفة الذي يقضي باحتلال مواقع الخصم، أو تطويقها «احتياطاً»، حتّى لو كان في ذلك مجازفة سرعان ما تُعرِّض صاحبها للاحتلال والتقسيم من قِبَل تلك المواقع. ليس طابع الممارسة الملموس، في مواجهة تجريدات النظريّات، ما يستند ألتوسّير إليه لتمثيل النزاع الميْليّ، بين المادّيّة والمثاليّة، الذي يقسم الحقل الفلسفيّ إلى ما لا نهاية. على العكس، تؤخذ خريطة الطريق التي تقود الالتفافة الكبرى من النزعة المثاليّة في حلقتها الأقوى، انطلاقاً من معطى هو تلك الفكرة عن الفلسفة التي تسمح للفلاسفة بأن ينسبوا لـ«الفِكَر» سلطاناً فائق القدرة، الأمر غير الممكن دون أن ينسبوا لأنفسهم سلطاناً على الفِكَر ليس أقلّ قدرة، أو دون أن يضمّوا إلى النخبة البعض من «حَمَلة» تلك الفِكَر الذين يُفترض أنّهم يقيمون علاقة مميّزة مع التجريدات. لكن لا مناصّ هنا من بسط كثرة «مسالك» أو «أنماط» التجريد المقرونة بتنوّع الممارسات: ممارسات اجتماعيّة، تقنيّة، جماليّة، وهي ممارسات إنتاجيّة وسياسيّة (حسب «النموذجين» اللذين كان ألتوسّير حتّى حينه يخصّهما بالاهتمام)، لكنّها كذلك وأوّلاً ممارسات لغويّة وجنسيّة (تِبعاً لتسلسل في العَرْض ذي دلالة يحمل على الميل إلى أن يُرى في هاتين الممارستين، لا أقلّ ممّا في سابقاتهما، النموذج المزدوج لكلّ «تملّكٍ للملموس» مُدْرَجاً تحت مقاربات مجرّدة...). إنّ تحليل هذه الكثرة يقتضي بالتالي الأخذ بالتعدّد في وحدة النظريّة والممارسة، كوحدة تضاهي بتنوّعها تفاضليّات التجريد التي، كلّ مرّة، تُميّز شروط تَحَقُّقها، لكنّها تحول بذلك دون جعلها تطابقاً بسيطاً (أو تأمّليّاً، أو تعبيريّاً، أو تطبيقيّاً). بالتالي يطال التعطيلُ شرطَ المادّيّة القائل بأولويّة الممارسة على النظريّة، كمبدأ تأويليّ بسيط: إنّ هذه الأولويّة، في

شكل العَرْض، التصنيفيّ ظاهريّاً، الذي يعتمده ألتوسّير، تتوقّف بدورها على توزّع موضعيّ للممارسات يجعلها متباينة الوجوه بلا مناصّ، ويجعلها إذاً، هي نفسها، خاضعة لتعدّد المحدِّدات بما لا يقبل الاختزال.

تؤخذ كتابة تأهيل، تالياً، على مَحْمَل مزدوج. فترسيم مثل هذا التوزّع الموضعيّ للممارسات ارتباطاً بنُظُم تجريد تفترضها هذه الممارسات، وتُجسِّدها وتُحوِّلها، هو استهداف تحديد تفاضليّ للممارسة الفلسفيّة. هو إذاً إعادة وضع هذه الممارسة الفلسفيّة بين الممارسات الأخرى، دون فصل مسألة تَميُّزِ ما تَستعمِله من تجريدات (مقولاتها) تَميُّزاً نوعيّاً، عن تعيين نتائجها المميّزة في عمليّات التعرُّف الأخرى، التقنيّة، أو العلميّة، أو الجماليّة، أو التحليليّة، أو السياسيّة، العمليّات التي «يَستغِلّ» الشغلُ الفلسفيّ التجريدات العائدة لها أو يحوّلها. وهو يطرح في المقابل التعقّد الملازم للتجريدات الفاعلة في كلّ ممارسة، حاملاً من الفِكْر أكثر من المتاح أن يُعرَف في نظام تجريد وحيد أو مُفترَض انسجامه نظريّاً. إنّ التجريدات العائدة لنُظم متمايزة «تندرج» هي نفسها في ممارسات أخرى غير تلك التي تنتجها، ممّا يجعل من اندراجها الموضعيّ وسيلة إدراك لتَعقّد العمليّات الاجتماعيّة التي تتعلّق بالفِكْر والمعرفة والتي، إذ يستحيل عليها التحكّم تماماً لا بشروطها ولا بنتائجها، لا تُشكّل بنفسها أبداً مجالَها الجوّانيّ الخاصّ. إنّ مفهوم التجريد، في الحدّ الأقصى، يخرج عن نطاق تعارضه التجريبيّ أو الوضعيّ مع «الملموس»، ليعني الفائض من الفِكْر بما يتعدّى كلّ «مرجعيّة نظريّة»، أيّاً يكن تصميم حامليها ومؤهّلهم. وبعبارة معكوسة، إنّ التمييز بين «ممارسات نظريّة» و«ممارسات غير نظريّة» يميل إلى أن يصبح تمييزاً حدّاً، الأمر الذي لا يعني أنّه يختفي، إلّا أنّه يظلّ تمييزاً نزاعيّاً لا حلّ له، غير قادر على أن يستقرّ إلّا بقسر يتقرّر فيه، مع تراتبيّة المعارف، التوزّعُ السجاليّ بين أن نَعلَم وأن لا نعلم.

لكنّ هذه الحالة التي يمكن تسميتها حالة العداء التامّ لدى ألتوسّير للنزعة التنظيريّة، هي أيضاً الحالة الأكثر جذريّة في التشديد على التحديد السياسيّ

للفلسفة: الفلسفة كمواصَلة للسياسة بوسائل أخرى، أو كـ«صراع طبقيّ في النظريّة» (أقلّه «في الحُكْم الأخير»، ما يعني كذلك أنّ القول باقتصارها على هذا الصراع خطأ كالقول باستخلاصها منه). إنّها بالتالي كذلك الحالة التي يُفترض في «نزاع الميول» الذي يقسم الحقل الفلسفيّ أن يعمل فيها على جعل الصراعات الطبقيّة على صلة مع التحديدات المثاليّة والمادّيّة لـ«النظريّة»، ولـ«الممارسة»، ولعلاقاتهما (و«في الحُكم الأخير» مع الدلالات المتعاكسة التي تتّخذها «أولويّة» هذه أو تلك). لذا لا يعود موضوع النزاع متعلّقاً بتمييز نوعيّة التجريدات الفلسفيّة، بل بكشف استخدام التجريد من قِبَل المثاليّة، استخداماً يُحيل إلى الحقل الفلسفيّ مهمّة توحيد إيديولوجيا مسيطرة ذات أهمّيّة جوهريّة للسيطرة الطبقيّة. الأمر الذي يطرح في المقابل مسألة علاقة المادّيّة بالتجريد، أو مقدرة «النزعة المادّيّة» في الفلسفة على تحويل ممارستها كي تجعل من سلطة التجريد شيئاً آخر غير كونها سلطة جعل الممارسات خاضعة للأفكار المسيطِرة التي «تُرسِّخ» نظاماً قائماً على السيطرة والاستثمار.

لقد تسنّى التشديد على أنّ هذا التحديد السياسيّ كان يستتبع مسألة معرفة كيف يمكن، في وقت تبدو الفلسفة مقرونة بالسياسة بلا فكاك على الإطلاق، الاستبقاء على اختلاف بينهما[1]. أو كما كتب ألتوسّير في تأهيل كيف نجعل من الفلسفة، بعدما كانت «خادمة للّاهوت»، وبينما تستمر خادمة للإيديولوجيا المسيطرة، شيئاً آخر غير «خادمة للسياسة»، مكلَّفةً أن تبرِّر سلطة القيادة السياسيّة وخطّها بضمانة مِن مكانة العالِم، أو حتّى أن تضفي على الإيديولوجيا البروليتاريّة روحاً من النظر أو «اتّساقَ» نظرة إلى العالَم منهجيّة. يقترح تأهيل صياغة أخرى للمسألة، أكثر «تجريداً» بمعنى معيَّن، لكنّها تقود

(١) أنظر: سيلفان لازاروس، السياسة والفلسفة في أعمال لويس ألتوسّير (S. Lazarus (dir.), Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser, Paris, Puf, coll. «Pratiques théoriques», 1993, p. 29-45 et p. 81 sq.).

بمزيد من الدقّة إلى تشخيص أعراض «الأزمة المفتوحة في الماركسيّة»: كيف يمكن إدراج الفلسفة المثاليّة والفلسفة المادّيّة في وحدة مُرَكّبة، أو، إذا ما أردنا التشديد على أنّهما لا تتمثّلان أبداً في ترسيمةِ تعارضٍ بسيط (لكن هذا لا يغيّر شيئاً في المسألة)، فبأخْذِنا المثاليّة والمادّيّة كنزعتين متضادّتين، متشابكتين دائماً، تقسمان حقل «الفلسفة» عبر التشابكات بينهما بِنِسَب غير متكافئة. هذه المسألة، التي سيطرحها بوضوح متزايد باستمرار انزياحُ المساءلة حول «الفلسفة الماركسيّة» (مادّيّة ديالكتيكيّة) نحو مساءلة حول «ممارسة ماركسيّة» للفلسفة، تميل إلى أن تجعل من المادّيّة أكثر أو أقلّ من نزعة تكافح ضدّ أخرى يُفترَض أنها متّسقة معها شكليّاً: تجعل منها بالأحرى تَخلخلاً ضمن حقل فلسفيّ مثاليّ بتكوينه، ومرتبط عضويّاً بالسيطرة الطبقيّة، ومنتظِم بنيويّاً، بحيث تدحضه الصراعات الإيديولوجيّة السياسيّة التي تشترطه وتَنتدِبه في مراميه.

لا شيّء يوضح ذلك أكثر من التوسّع في المعالجة المكرّسة في تأهيل للمشهد المسرحيّ الأفلاطونيّ المتعلّق بـ«بدء الفلسفة»، المشهد الذي كان ألتوسّير قد عاد إليه مرّات عديدة منذ ١٩٦٧ (في الخامس من دروس في الفلسفة للعِلميّين وفي «ملاحظات حول الفلسفة»، وعلى عجل في لينين والفلسفة، ثمّ بتوسّع مجدّداً في مطلع إعادة إنتاج علاقات الإنتاج...) مسقِطاً عليه كلّ المسائل ذات الصلة بتحديد «نصاب الفلسفة» ابتداءً من شروط ظهوره، وتشمل شروط وجوده وشروط طفراته الكبرى على مدى تاريخه: انعقاد يأتي فريداً كلّ مرّة بين «قَطْع» علميّ و«ثورة» في الشروط الاجتماعيّة والإيديولوجيّة لصراع الطبقات. إنّ مثل هذه المصادفات أو «الإلتقاءات السياسيّة العِلميّة» تخصّ النصاب الفلسفيّ بالمهمّة المتناقضة، مهمّة تسجيل قَطْع في المعقوليّة العلميّة، مع القيام في الوقت نفسه باستبعاد أو محو الاضطرابات التي بإمكان هذا القَطْع أن يوقعها في أنواع خطاب السيطرة الطبقيّة، وبكلام آخر، مهمّة تشغيل الفكر على تحوُّل في مجال نظريّ إيديولوجيّ لا رجعة عنه ضمن بنية فكريّة (على نحوٍ مُنمذَج: «نظريّة

المعرفة») تتكفّل بعمليّة إنكاره. على هذا المسرح الأفلاطونيّ دون سواه _ الذي أشار ألتوسّير إليه أَقلَّه مرّة واحدة مبيِّناً كيف تتشابك فيه معاينة محض تجريبيّة لشروط ظهور الفلسفة، مع مشهد استيهام، يمسرح «لاواعياً فلسفيّاً» لا تاريخ له غير تكرار هذا المشهد الأصليّ _ تظلّ مطروحة باستمرار مسألة معرفة إذا كان هذا الإنكار، الذي إليه تُرَدّ مثاليّة الفلسفة، ليس جوهريّاً بالنسبة إلى النصاب الفلسفيّ نفسه، وبالتالي، ليس مكوِّناً للخطاب العائد له بصفته هذه.

في هذا الصدد، يكتسب هذا المشهد أهمّيّته ممّا يقول بقدر اكتسابه هذه الأهمّيّة ممّا لا يستطيع قوله. بل هو يصبح أكثر أهمّيّة عندما يكون التدخّل «الترميميّ» الذي تُشكِّله العصرنة (أجّيورنامنتو) الفلسفيّة التي تقدِّم الأفلاطونيّة نموذجها الأوّل، في مواجهة مع الفضاء الإيديولوجيّ السياسيّ للحداثة «البرجوازيّة»، مستنفراً فلسفةً كردّ فعل أقلّ منها كهجوم، فلسفة تكون «متأخّرة» بالنسبة إلى اضطرابات الصراع الإيديولوجيّ الذي من المفترض أن تعمل على تهدئته، أقلّ من كونها بالأحرى «تستبق» ثورةً اجتماعيّة وسياسيّة تُهيِّؤها بتحوُّلها إلى خدمة الصراع الإيديولوجيّ الذي تخوضه طبقة صاعدة. ومع تتالي فصول الكتاب حول الممارسة الإيديولوجيّة والممارسة السياسيّة والأجهزة الإيديولوجيّة الخاصّة بالدولة - في المحصلة نصف تأهيل... تقريباً مكرّس لها - يتبيّن أنّ المسألة التي يعاد طرحها مركزيّاً ليست سوى مسألة الهيمنة. إلّا أنّ هذه الأخيرة تميل، عند ألتوسّير، إلى الدلالة ليس على نمط مميّز نوعيّاً من السيطرة، بل على نمط السيطرة الذي اخترعته الطبقة البرجوازيّة تخصيصاً، والذي تشي به الميزتان الطبقيّتان اللتان تتفرّد الطبقة بهما (وهما أيضاً وجها «كونيّة» ذلك النمط): أنّها بلغت بدولتها مستوى لا سابق له يضاهيه، وأنّها طوّرت وسائل غير مسبوقة للفوز بتأييد الطبقات الخاضعة لسيطرتها، الطبقات التي كانت دائماً حاجة البرجوازيّة إلى استغلالها سياسيّاً لا تقلّ عن حاجتها إلى استغلالها اقتصاديّاً. لكن عندئذٍ أيضاً يكون اقتران

الفلسفة بحقل الصراعات الإيديولوجيّة السياسيّة وثيقاً أكثر من أيّ وقت آخر، إذ إنّ شغلها على مقولاتها الخاصّة استخلاصاً لمحصّلة إجماليّة يأتي ليرفد شغل التوحيد الإيديولوجيّ، الذي لا غنى عنه لتشكيل إيديولوجيا مسيطرة سواء موضوعيّاً (توحيد مسيطِر لإيديولوجيّات «محلّيّة» و«مناطقيّة») أو ذاتيّاً (توحيد الطبقة المسيطِرة نفسها إضافة إلى إرساء هيمنة «القيم» و«المصالح» التي تخصّها لكسب انضواء الطبقات الخاضعة لها[1]). يبرز إلى الصدارة نتيجة ذلك طرحان. أحدهما يُوفّر لصراعات الطبقة المسيطِرة أو الصاعدة الحاضنَ الإيديولوجيّ حيث تقوم الفلسفة، هذا «المختبر النظريّ» للهيمنة، بتنفيذ تعديلاتها واختراعاتها المقوليّة، ودائماً تِبْعاً لتجريداتها الخاصّة التي يسمّيها ألتوسّير «مُنعدِمات». لا استخلاص لحاصلِ جَمْعِ «ما يوجَد» في كلّيّة من فِكْر تملك الحقّ بأن تعيّن لكلّ شيء «مكانه، وأصله، ووظيفته، ومآله»، وتحدِّد التبريرَ الأكثر تجريداً لنظام قائم مضفيةً عليه صفة المطْلق، وتحدِّد في الوقت نفسه الوسيلةَ لتمكين طبقة مسيطرة من أن تضمن لنفسها تخيّل التحكّم بمستقبلها، دون تدخّل من منعدِم ما يسمح بإشباع الكلّيّة التي تشمله وتستبعده في الوقت نفسه («الله الفلاسفة» في الإيديولوجيا الدينيّة، «الشخص الإنسانيّ» أو «الذات العارفة والفاعلة» في الإيديولوجيا الحقوقيّة الأخلاقيّة...). إنّ التوزّع الموضعيّ للممارسات ولنظم تجريداتها يأتي هنا ليدعم الطرحَ الذي كانت مخطوطة ١٩٦٩ قد استخلصته تحت لافتة التمييز بين إيديولوجيّات «أوّليّة» و«ثانويّة»، طَرْحَ كثرةِ الإيديولوجيّات غير القابلة للاختزال، أو، بتعبير معكوس، طَرْحَ تمدّد الصراع الطبقيّ في كلّ الممارسات، عبر خضوعها لـ«طقوس» انضباطيّة الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة. فإذ يَشْرع كلّ جهاز إيديولوجيّ استباقاً بتوحيد دلاليّ وتعرّفيّ للعوامل المستتبَعة فيه، يتدخّل التجريد الفلسفيّ إمعاناً في توحيد الإيديولوجيّات نفسها (الدينيّة

(١) حسب صياغات لا تزال هنا على أقرب ما يمكن من غرامشي، كما سنرى مثلًا عند عودتنا إلى ديالكتيك «السيطرة» و«القيادة» في الفصل ١٦.

والعِلميّة والقانونيّة والأخلاقيّة والسياسيّة...)، تحت سيطرة إيديولوجيا معيّنة. إذ ليس للفلسفة موضوع («بالمعنى المقصود في القول إنّ للعِلم موضوعاً»)، إنّما لها مادّة: إيديولوجيا منطقة جعلتها ممارسات الطبقة المسيطرة ومعاركها الطبقيّة إيديولوجيا محدِّدة. هذا ما يبرزه انتقالُ - وليس استبدال كلمة بكلمة، يقول ألتوسّير مشدِّداً، بل «ترحيل سلطة» ينطوي على عمل الدلالة المزدوجة والالتباس - اشتغال المقولات الفلسفيّة المديد في الإيديولوجيا الدينيّة إلى العلاقة التكوينيّة الخاصّة بالفلسفة الحديثة ذات الإيديولوجيا القانونيّة. وهذا ما تثبته لا مقولة الذات وحدها التي تجعل هذه الإيديولوجيا منها الدالَّ الرئيس، إنّما أيضاً بهذا القدر أو ذاك كلّ المفردات الفلسفيّة في الفكر الحديث التي تضفي على مسلّمته توسّعها المنظَّم («الذت، الموضوع، الحرّيّة، الإرادة، الخاصّية (الخاصّيّات)، التصوّر، الشخص، الشيء[1]...»)، لكن، من ذلك أيضاً، حتّى تَصوُّرُ النسقِ المدرَك حسب متطلّبات قانون أساسيّ، وتَمثُّلُ «حامل» الخطاب الفلسفيّ الذي يطرح أسئلة قانونيّة، ثمّ عوداً على بدء، الفكرة النظريّة والعمليّة حول «الذات المشترِع[2]». إنّ نتيجة كلّ ذلك أخيراً هي بالتأكيد إحكام ربط الفلسفة بالدولة وبأجهزتها الإيديولوجيّة، وبالتالي بالصراعات من أجل التوحيد الإيديولوجيّ للطبقة الصاعدة التي تجمع دولتُها بين كونها المكان، والوسيلة، والنتيجة في آنٍ معاً. وذلك بحيث يبدو أنّ على وحدة الإيديولوجيا المسيطِرة أن تكون بالضرورة بوصفها نتاج توحيد مزدوج، عرضةً لانضواء مزدوج من الدولة وفيها، ومن الفلسفة وفيها، الأمر الذي يستتبع بالنسبة إلى الدولة أن يجعلها هذا الازدواج التجريبيّ المتعالي تعمل بطريقة أو بأخرى على أن تتمثّل داخل الفلسفة نفسها. ثُمّ إنّ النسق ذو أهمّيّة جوهريّة للفلسفة، أو لِما يسمّيه دلوز (Deleuze) في الوقت نفسه «عِلمَ

---

(١) لويس ألتوسّير، عناصر نقد ذاتي، م س، ص ١٧١

(٢) (حول نسقيّة البديهيّات القانونيّة الحديثة): راجع حول إعادة الانتاج ، م س، ص ٨٨، ٨٤-٩٦؛ وعناصر نقد ذاتي، م س، ص ١٧٢-١٧١، هامش ٢٢.

روحـــها (sa “noologie”)، ليـس باعتبـاره شـكلَ عرضهـا المفضَّـل وحَسْـب، بـل باعتبـاره كذلـك شـكل وجودهـا، وتحديـداً بمقـدار كونـه «يسـتعيد شـكل الدولـة فيهـا» فيمـا هـو يقـوم «بتمثيـل الدولـة» فـي السـيرورة الاجتماعيّـة لتقـدّم المعـارف.

لا يفتـأ تأهيـل بـدءاً مـن هنـا يعمـل علـى تضييـق الإحاطـة بالمشـكلة: كلّمـا شـدّد ألتوسّـير علـى ضـرورة لاتطابـق الصراعـات الطبقيّـة مسـيطِر/ مسـيطَر عليـه، مالـت النزعـة المثاليّـة إلـى التماثـل مـع الفلسـفة كفلسـفة، مسـيطِرةً علـى تاريخهـا وعلـى تشـكّلاتها الكبـرى المتتابعـة. بـل ومـال كذلـك تفـارق المادّيّـة الماركسـيّة، باعتبارهـا «موقفـاً طبقيّـاً بروليتاريّـاً فـي الفلسـفة»، إلـى التشـديد علـى الفـرادة المطلقـة للفلسـفة، أو إلـى حضـور المادّيّـة فـي سـاحة الحـرب Kampfplatz الفلسـفيّة بتلـك الأهمّيّـة التـي سـبق أن وصفتُهـا بالمُخلخِلـة. إنّ صياغـات فَـرادة كهـذه سـتبقى كثيـرة عنـد ألتوسّـير. لكـن لـن يتسـنّى لـه أبـداً اسـتكمال دحـض تلـك الصياغـة، العقلانيّـة، التـي تَنْسُـب إلـى الفلسـفة الماركسـيّة كونهـا الوحيـدة التـي لا تنكـر وجـود حقـل الصراعـات التاريخيّـة التـي تتّخـذ موقفـاً فيهـا - «ممارسـة تخلّـت عـن الإنـكار، ولمّـا كانـت تعـرف مـاذا تعمـل، فهـي تتصـرّف حسـب مـا هـي عليـه[1]». إنّ هـذا الامتيـاز، كمـا سـنرى فـي تأهيـل، سـيكون موضـع شـكّ أكبـر مـع الأخـذ برديفـه المنطقـيّ، الـذي لا يقـلّ عنـه إثـارة للشـكّ، والـذي يقـرن المثاليّـة الفلسـفيّة ببرجوازيّـة سـادرة فـي عـدم وعـي مـا تخوضـه هـي نفسـها مـن صراعـات، مسـوقة بآليّـات النظـام القائـم الموضوعيّـة التـي تجعلهـا فـي آخـر المطـاف تسـتمدّ قوّتهـا مـن خوضهـا الصـراع بـلا تبصّـر... لكـنّ صياغـة أخـرى، ليسـت أقـلّ مجازفـة وإن بشـكل مختلـف، تنحـو إلـى أن تجعـل مـن «ممارسـة ماركسـيّة» للفلسـفة صراعـاً ضـدّ محـدِّدات إيديولوجيّـة سياسـيّة تُكوِّنهـا كفلسـفة، الأمـر الـذي ينبغـي أن يسـمّى ممارسـة فلسـفيّة مضادّة فـي الفلسـفة. قـد يكـون فـي ذلـك مبالغـة؛ كمـا يمكـن اعتبـار المبالغـة قائمـة منـذ البدايـة، منـذ قـراءة

(١) لويس ألتوسّير، لينين والفلسفة، م س، ص ١٣٥.

الرأسمال، منذ أن وُضِعتْ موضعَ الاتّهام، في الممارسة الفكريّة، تلك التشبيحات التي تضاهي ببُطلان بديهيّتها الـ«قراءة» (التي حظيت بكثير من التعليقات)، والـ«كتابة» (وكانت حُظوَتها منها أقلّ بكثير).

إن ما يعاد الاستعانة به هنا، مرّة جديدة، هو مسألة التفاوت الزمنيّ أو مسألة تأخّر توقيت «القطع الفلسفي» الذي أحدثته الماديّة التاريخيّة. من المعروف أنّ تأويل ذلك سيظلّ يستقطب جهود ألتوسّير لإضفاء دلالة غير كلاميّة [غير سكولاستيكيّة] على التمييز الذي تضاهي شهرتُه سجاليّتَه بين عِلم ماديّ يتناول تاريخ صراعات الطبقات وفلسفة ماركسيّة، جاعلاً منه مؤشّراً على مجموعة من المصاعب الملازمة للتاريخ المركّب الذي يخصّ «النظريّة الماركسيّة» (مفكّراً ثنائيَّتها عِلم/فلسفة انطلاقاً من تفارق في الزمن داخليّاً عائد لما يَسِمُها من تأخّر فلسفيّ لا ينتهي)، كما يخصّ الحركة العمّاليّة (جاعلاً من انقساماتها التنظيميّة والإيديولوجيّة مسألة مطروحة للنظر انطلاقاً من سحقها بالوحدة حزب دولة التي تبرّر «خطّ»ـها بتملّكها عارفيّة مطلقة)، وسحقها كذلك بـ«الاندماج التاريخيّ» بينهما (مُسائلاً متروكات التفكير انطلاقاً من أزمة هذا «الاندماج» وتَفكُّكِ تعقيداته، ملتقى تشخيص الأعراض الذي أجراه ألتوسّير في مداخلات ١٩٧٧- ١٩٧٨ حيث كان يبدو أنّ المسائل كلَّها، النظريّة منها والسياسيّة، مطروحة لأعادة البحث). وبتعبير أدقّ، إنّ المسألة في هذه النقطة من المسار الألتوسّيريّ تكمن في معرفة الاستماع، إذا كان الأمر يتعلّق فعلاً بشيء آخر غير مجرّد تبديل بسيط لمواقع الكلمات، ليس عبر تلك «الفلسفة الجديدة»، كما شاءت الماديّة التاريخيّة أن تُسمّيها، بل عبر هذه «الممارسة الجديدة للفلسفة» التي قد لا يزال من الممكن للماركسيّة أن تعني تَطلُّبَها، كموقف طبقيّ پروليتاريّ في ساحة الحرب الفلسفيّة. وفي هذا الصدد يستعيد تأهيل النقد الذاتيّ الذي صيغ ابتداءً من ١٩٦٧ – ١٩٦٨، لكنّه يجعله جذريّاً، الأمر الذي يجعل تبعاته أكثر إثارة للاستغراب. كان ألتوسّير يستلفت الانتباه فيه بتأويله لـ«صمت ماركس الفلسفيّ» الراجح ضمناً في قراءة الرأسمال،

معبّـراً عــن ارتيابــه «بإســقاط فلســفة ماركســيّة مكوّنــة لاحقــاً (إنجلــز، ولينيــن، و... نحــن)، علــى النــصّ الأصلــيّ لكتــاب الرأســمال بالتظاهــر بالاعتقــاد أنّهــا كانــت موجــودة ســابقاً فــي نــصّ ماركــس العلمــيّ[1]». لكــنّ هــذا كان يفتــح النقــاش منذئــذٍ حــول فكــرة إمكانيّــة أنّ تكــون مثــل هــذه الفلســفة «قابلــة للتكويــن»، بــل حتّــى حــول الادّعــاء بتكويــن واحــدة، ويزيــح بذلــك افتــراض وجــود فلســفة فــي حالــة ممارســيّة نحــو طــرح فلســفة لا وجــود لهــا إلّا فــي اختلافهــا الممارســيّ، وبالتالــي غيــر قابلــة لفصلهــا عــن الشــروط المتوقّفــة علــى تدخّلهــا (متطلّبــات الصــراع فــي الإيديولوجيــات النظريّــة والسياســيّة)، وعــن ظــرفٍ عــارض يُعيّــن لهــا كذلــك «الشــكلَ الخــاصّ (شــكلاً إيديولوجيّــاً يجــري تقديمــه كنســق مضــادّ)» - شــروط، وظــرف عــارض، وشــكل تدخّــل، فــي تشــابك لا يمكــن «اســتخراج» تلــك الفلســفة منــه دون خســارة مــا يجعــل منهــا تحديــداً المُعتــرَك وتبعاتــه.

ســنجد فــي تأهيــل مجــدَّداً هــذا الانتبــاه الموجَّــه، منــذ لينيــن والفلســفة نحــو شــكل وجــود التدخّــل الفلســفيّ. وســنلاحظ فيــه خصوصــاً تجذيــر الطابــع الإيجابــيّ، الــذي يــكاد أن يُشــكّل مفارقــة، والــذي يُضفــى علــى نمــط حضــور الفلســفة المادّيّــة الماركســيّة الخلافــيّ بــلا حــدود[2]. خلافــيّ ليــس بقــدْر نصــوص ماركــس العِلميّــة، إنّمــا وِفــق كيفيّتيــن منفصلتيــن: فــي العمــل السياســيّ للقــادة الشــيوعيّين (الــذي لا يمكــن تعريفــه بمــا لهــم مــن كتابــات سياســيّة فقــط)، وفــي الوضــع الهامشــيّ لكتابــات ذات طابــع فلســفيّ صريــح، لكــنّ نُدْرتَهــا بالــذات وشــكلَها المتقطّــع (بِــدءاً طبعــاً بشــكل«موضوعات حــول فوربــاخ») يكتســبان بَعدئــذٍ معنــى رفــض نَشِــط. فغيــاب النســق لا يعــود مؤشّــراً علــى «تأخّــر زمنــي»، أو علــى وجــود ثغــرة «تشــخيص أعــراض» تُشــكِّل أثَــراً لفلســفة ماركســيّة كامنــة مِــن المفتــرض مِــن ثــمّ اســتخلاصها إلــى العلــن فــي شــكل خــاصّ مــن العَــرْض، الأمــر الــذي يــؤول إلــى أن يُضفــى عليهــا

(١) لويس ألتوسّير، «ملاحظة حول الفلسفة»، م س، ص ٣٣٢-٣٣٣ (ملاحظة بتاريخ ١٥ تشرين الثاني ١٩٦٧).

(٢) مراجعة ذلك بدءاً من محاضرة غرناطة «تحوّل الماركسيّة» (١٩٧٦).

إستقلاليّة وهميّة تغذّي الاستيهام المثاليّ بسيطرة مطلقة على الواقعيّ. ورغم أن عمل ستالين المادّيّة الديالكتيكيّة والمادّيّة التاريخيّة يحضر هنا كـ«استثناء مُضلِّل»، لكنّ ألتوسّير نفسه يوحي بأنّ ما يفعله لا يتعدّى كونه يدفع، إلى الحدّ الأقصى، الطموح الماثل عند إنجلز إلى الإحاطة بمعرفة لـ«قوانين الديالكتيك» و«قوانين المادّيّة»، التي ستُكَرِّس خاتمة تأهيل لتفكيكها. هكذا بات رفض النسق يشكّل حصراً الوجه الآخر لهذا الطابع من طرح قضايا التدخّل الفلسفيّ بالمفَرَّق، المسبِّب للانشقاقات، بالتالي الخلافيّ، الذي يشدِّد ألتوسّير عليه ابتداءً من ١٩٦٧-١٩٦٨، لكنّه طابع بات يكثّف كلّ الضدّيّات: ضدّ الدولة، ضدّ السعي إلى الهيمنة الإيديولوجيّة، ضدّ الفلسفة نفسها، ثمّ، ربّما في التحليل الأخير، ضدّ الإيديولوجيا مع كونها ضروريّة للتنظيم نفسه في طابعه المادّيّ السياسيّ كجهاز[1].

من الواضح بمعنى معيّن أنّ هذا التعارض، قضيّة/نَسَق، لا يمكن أن يعني إلّا هروباً إلى الأمام، نحو «مستقبل هذه الممارسة الجديدة للفلسفة» المرجأة باستمرار بإعلان منها بالذات. عدا في حال اعتبار أن المسألة التي يطرحها النسق كشكلٍ لوجود الفلسفة، ضروريٍّ فلسفيّاً وخاضعٍ في الوقت نفسه لتعدّد المحدِّدات سياسيّاً، هي مسألة تستتبع وجود مسألة داخليّة تخصّ صراع الطبقات الإيديولوجيّ. كيف يمكن توحيد إيديولوجيا الخاضعين للسيطَرة، أي السعي لجعل هذه الإيديولوجيا مهيمنةً بالتموضع في الأفق المتناقض، أفق إيديولوجيا مسيطِرة تخصّ الخاضعين للسيطَرة، دون تثبيت

(١) «كلّ تنظيم لخوض صراع يفرز إيديولوجيا خاصّة مكرّسة للدفاع عن وحدة التنظيم من أجل الصراع الذي يخوض وفيه. [...] لكي يتوحّد الحزب في ممارسته التنظيميّة متيقّناً من قضيّته ومن مستقبله في مرحلة دراميّة كان بحاجة إلى ما ليس بأقلّ من الضمانة جهراً لوحدة إيديولوجيّته ووحدة بلا خلل لنظريّته وممارسته [...]. حتّى إلى درجة التوقّف عن إدراك أنّ وظيفة الإيديولوجيا هذه غير المقدَّرة كان يمكن أن ينتهي بها الأمر إلى أن تعيد في الحزب نفسه في التباين بين قادته ومناضليه إنتاج بنية الدولة البرجوازيّة بالذات بنية الفصل بين 'حاكمين ومحكومين'». لويس ألتوسّير، «الماركسية اليوم»، م س، ص ، ٣٠٦ ؛ راجع حول إعادة الإنتاج، م س، ص ٢٦٣.

إيديولوجيا سيطَرة في إيديولوجيا الخاضعين للسيطَرة، أو حسب التعبير الصادم الذي يكثّف الانفتال الداخليّ الخاصّ بالصيغة الشيوعيّة القائلة بالتحرّر عبر دكتاتوريّة البروليتاريا: «دون احتجاز طبقة مسيطِرة في أشكال سلطتها الطبقيّة[1]» وبتعبير معاكس، إذ يأتي تأهيل في السياق على ذكر «حرب العصابات الفلسفيّة» التي يخوضها نيتشه أو كيركغارد، وإذ يعلّلها بموقع قوّة أكثر لامؤاتاة من أن يسمح بمواصلة خوض «حرب معمّمة على الجبهات كافّة» ضدّ خصمهما الفلسفة/ الإيديولوجيا/ الدَوْلة، فهو يقصد خصوصاً ازدواجيّة هذه النزعة المضادّة للنسقيّة بالنسبة إلى الماركسيّة نفسها. فهي نزعة لا معنى لها إلّا في وحدة نقيضيْن، أو كَمَيْلٍ مضادّ مقرون تناقضيّاً بخَوْض الصراع في سبيل الهيمنة تخوضه الطبقات المسيطَر عليها للفوز بوحدتها فيما هي تعطي «شكلاً إيديولوجيّاً جماهيريّاً» لفِكْرها، وبالتالي للمهمّة الضروريّة دائماً مع انّها «تظلّ باستمرار قيد الشروع بها مجدَّداً من أجل ضبط اضطلاع الفلسفة بدورها التوحيديّ، مع الحذر دوماً من أفخاخ الإيديولوجيا والفلسفة البرجوازيّتين» - عِلماً أنّ أوّل هذه الأفخاخ يكمن في هذا الدور التوحيديّ تحديداً[2]...

هل هناك ما يمكن استنتاجه من هذا التناقض عدا الطابع المُلِحّ لإعادة طرح مسألة الشروط التي يمكن أن تُفَعِّله عمليّاً، ربّما ينبغي إذاً، قبل إفساح المجال لـ«الالتفافة الكبرى» في النصّ الألتوسّيريّ وتَرْك قرّائه يجتازون بأنفسهم مسار تأهيلهم هذا لى ممارسة في الفلسفة لا وجود لها بعد، وعلى أيّ حال لم تستقر سبل تشغيلها على أيّ نموذج ثابت، ومن باب أَوْلى لا توصي نصوص تقاليدها الفلسفيّة باتّباع أي منهج، ويعود لكلّ فرد بالتالي أن يتصرَّف انطلاقاً من الموقع الذي يختار في صراعات زمنه، ينبغي قبل ذلك العودة، مرّة أخيرة، إلى تشخيص أعراض أزمة الماركسيّة، المتزامن مع كتابة تأهيل. كان

(١) أنظر أدناه، الفصل ١٩.

(٢) أنظر أدناه، الفصل ٢١.

ذلك في وقت، إذ كان ألتوسّير يُراجِع صياغات عمرها عشر سنوات كان قد استدعاها تحليلُه للثورة الثقافيّة الصينيّة، صياغات بدت «المرجعيّة الفلسفيّة» أقلّ فأقلّ قبولاً لشَغْلِها، ليس مِن قِبَل منظّري الحركة العمّاليّة دون سواهم فقط، بل مِن قِبَل قادة الحركة السياسيّين، أولئك الذين، على غرار ما كان مع ماركس أو لينين، غرامشي أو ماو، انتهت الحركة العمّاليّة بأن جعلت منهم «حاملين» حقيقيّين لتلك المرجعيّة الفلسفيّة، بمثابة ممثّلي حالات تفعيل محدِّد سياسيّ صِرف للتدخّل الفلسفي. لكن ربّما يتوجّب هنا في الوقت نفسه العودة إلى مسألة عويصة أخيرة يفرضها على تأهيل خطُّه الموجِّه بالذات: هل يمكن وجود نمطيّة تجريد خاصّ نوعيّاً بهذه الممارسة الجديدة للفلسفة؟ أليست هذه الأخيرة مرصودة لعدم خوض الصراع، هنا أيضاً، إلّا على أرض خصمها الآخِذ بالمثاليّة، ولاستخدام تعبيرات من مقولات هذا الخصم التي تَنحو إلى الشموليّة، وبالتالي لاستلحاق شموليّاتها بـ«مُنعدِمات» إنّها حتماً كذلك. إلّا أنّ إعادة النظر في المسألة تُظهر كذلك ممارسة أخرى مختلفة تماماً للمنعدِم سنراها ترتسم على فترات متباعدة، بنقاط متقطّعة، لكنّها في نهاية الأمر تَرسُم شكل «الالتفافة» بالذات. وهذا يجعل من الوارد أن يتمّ استبعاد العناية المتواترة بالنوافل تحت حالاتها المتنافرة (على هوامش الشموليّات المثاليّة)، وبالنفايات (في مُرافَقة متناغمة مع حالات الكبت والإنكار التي تمارسها المثاليّة)، والسَكْتات (في تَصدُّعات ادّعاء المثاليّة امتلاكَها الحقيقةَ كاملةً، وشَغْلَها ساحةَ خطابها السرمديّ متكلّمةً «في مصلحة الجميع ونيابة عن الجميع»)... ففي الدفاع عن أطروحة أميان، وفي سياق تمييز «الكلّيّ» الماركسيّ من «الشموليّ» الهيغيليّ، ليس فقط بالاختلافات الحقيقيّة بينهما، أو بالتفاوتات العصيّة على الاختزال التي تحدّد بنية الأوّل، بل كذلك بما يترتّب على ذلك من أنّ الكلّ لا يمكن أن «يُستوعَب في هذا الكلّيّ» («ليس وارداً [...] أنّ كلّ شيء ينبغي أن يكون إمّا بنية تحتيّة وإمّا بنية فوقيّة»)، كان ألتوسّير قد لاحظ أنّ في هوامش الرأسمال «تَستتبِع النظريّة الماركسيّة

الخاصّة بالمجتمعات وبالتاريخ نظريّةً متكاملة عمّا يلحق بتلك المجتمعات وبالتاريخ من تكاليف طارئة ومن نفايات»، تماماً مثلما تسقط من عمليّة الإنتاج «بقايا» لا تجد سبيلاً للاندراج لا في الشكل قيمة ولا في اصطلاحات القيمة الاستعماليّة[١]. لكن يتردّد في تأهيل بكامله صدى ما يضعه ألتوسّير في الصميم من الصورة التي يرسمها للفيلسوف المادّيّ من اهتمام بما «لا يَصلح لشيء»، وكذلك، في ما يتخطّى النقد السبينووزي للغائيّة، صدى الاهتمام بتجارب لا تدخل في حساب أيّ «نفع»، أو بأحداث لا يستنقذها من العبث أيُّ «معنى»، أو بآلام لا شيء يعوّض تحمّلها، أو بقلق يتوالد بلا هوادة، أو بخسائر غير قابلة للتعويض، أو بـ«إخفاقات مُبرَمة»[٢]. هل في ذلك يا تُرى رسم معكوس عن استعمال المثاليّة لـ«الملحق»، لهذه المنعدِمات التي تعيرها الفلسفةُ قوام المادّة المتخيَّل الذي يعوزها استكمالاً لمَلء فراغات الكلّيّ مدّعيةً إعمالَ الفكر فيه ومعرفتَه؟ ثمّ إنّ المثاليّة نفسها، يتابع ألتوسّير بإلحاح، لا تستطيع إعطاءَ هذه التجريدات غير العاديّة «وجوداً فلسفيّاً» دون أن تتخلّص في المقابل من عنصرٍ باقٍ أو فائض، معالَج بدوره كمنعدِم، لكن هذه المرّة بكبته، أو بإنكاره، أو حتّى بانتظار انتهاء صلاحيّته[٣]. فتاريخ الفلسفة نفسه حافل بـ«كمّيّة هائلة من الفلسفات النافلة [...] كنفايات نظريّة[٤]، لكنّه حافل كذلك بمكبوتات الصراع بين نزعتيه بالذات، واضعاً تأهيل ليس في أفق تاريخ فلسفيّ للفلسفة، وهذا لا يمكن أن يكون إلّا تاريخها المسيطِر، بل في أفق تاريخ تابع، تاريخ صغير للفلسفة (والإحالة، في فرنسا، إلى أعمال فوكو ورانسيير).

---

(١) لويس ألتوسّير، مناقشة أميان (L. Althusser, Soutenance d'Amiens (1975), in Solitude de Machiavel, op. cit., p. 214).

(٢) أنظر أدناه، الفصل ٢.

(٣) أي وجهي معالجة المثاليّة للنزعة المادّيّة نفسها: كبتها العصابيّ (مع جعل المثاليّة بذلك عرضة لعَوْد مكبوتها عوداً دائماً)، أو تركه حتّى انتهاء صلاحيّته تركاً ذهانيّاً (حسب تأويل المصاب بالبارانويا الذي يعتمد المعنى الحرفيّ لكلمة أرسطوكسان حول التدمير المدبَّر لكتابات ديموقريطس، بما يتوافق مع رغبة دفينة لدى أفلاطون نفسه...).

(٤) أنظر أدناه، الفصل ١٦.

هل من باب المصادفة أنّه في وقت يدعو ألتوسّير إلى مساءلة الماركسيّة باعتبارها «نظريّة منتهية»، وهو كذلك الوقت الذي تُقِرّ الماركسيّة فيه، بعد غيرها أخيراً، بوجود حركات صراع «خارج الأحزاب، بل وخارج الحركة العمّاليّة»، وفي وقت تأخذ مهمّة جعل الحزب «خارجيّاً»، بالنسبة إلى اشتغاله كجهاز إيديولوجيّ خاصّ بالدولة، مداها الأقصى في شعار صراع طبقيّ «خارج الدولة»، يطالب في الوقت نفسه بإحقاق حقوق «تاريخ لكلّ ما كان موقفُ الفلسفة المثاليّة المسيطِرة منه (وحتّى موقف الفلسفة المسيطَر عليها، الماديّة، المضطرّة في أغلب الأحيان، بضغط من الأخرى، إلى الاقتصار في فكرها على المسائل العائدة إلى تلك الأخرى دون غيرها)، موقفَ إهماله، والتخلّي عنه، وإخضاعه لمقصّ الرقيب، وتركه كنفايات الوجود والتاريخ»: ليس فقط «العمل، وشروطه، الاستغلال، العبد، القِنّ، البروليتاريّ، الأطفال والنساء في جحيم المصنع، الأكواخ، المرض، التلف»، ولكن أيضاً، «قبل كلّ شيء، الجسد ورغبته المتأتّية من الجنس، هذا الجانب المشتبه فيه من الرجل ومن المرأة الذي أُخضع ولا يزال لعدد لا يُحصى من السلطات؛ قبل كلّ شيء، المرأة، هذه المِلكيّة القديمة للرجل، والطفل، الخاضع منذ نعومة أظفاره لمنظومة تَحكّم كاملة؛ قبل كلّ شيء، الجنون، المكرَّس لسِجن المصحّات "الإنسانيّ"؛ قبل كلّ شيء، السجناء، الذين يلاحقهم القانون والحقّ العامّ، ومعهم جميع المُبعَدين، وجميع المحكومين وجميع الخاضعين للتعذيب؛ قبل كلّ شيء، البرابرة في عين الإغريق و "الدخلاء" أو"الغرباء" أو"أهل البلد" في عيوننا نحن[1]...». ليس موضع نقاش أنّ معرفة التعاليم الفلسفيّة تحتفظ هنا بكامل أهمّيتها؛ إلّا أنّ ألتوسّير، إذ يراهن كما فعل سنة ١٩٦٨ على عصاميّة الآخَر، عصاميّة لينين مستحضراً ماركس، وإنجلز مستحضراً العامل ديتزغن، لا يقصد أن يجعل من ذلك أمثولة. فالفعل أهَّلَ يعني أيضاً بَدَأَ، أو بَدَأَ مجدَّداً، مع استعادة المبادرة، أقلّه - وغالباً ما سيُسمَع هنا هذا

(١) أنظر أدناه، «الالتفافة الكبرى».

القلق - «إذا لم يَفُتِ الوقتُ بَعدُ». لكنّ ألتوسّير يكتب في الوقت نفسه تقريباً: «والحال أنّ الجماهير تتحرّك أكثر من أيّ وقت مضى، ويجب "الإصغاء" إليها لفهم ذلك»: «هنا أيضاً لا يتعلّق الأمر "بتوسيع" السياسة القائمة، بل بمعرفة الإصغاء إلى السياسة حيث تولد وتُعمَل. إنّ ميلاً مهمّاً يرتسم حاليّاً لإخراج السياسة من نصابها القانونيّ البرجوازيّ. وقد بات التمييز القديم حزب/نقابة أمام امتحان عسير، وتنشأ خارج الأحزاب، وحتّى خارج الحركة العمّاليّة، مبادرات سياسيّة غير متوقّعة إطلاقاً (البيئة، نضال النساء، الشباب، إلخ)، في ارتباك كبير طبعاً، لكنّها مبادرات يمكن أن تكون خصبة[1]». لذا تبقى هذه المبادرة إلى تحويل الممارسة الفلسفيّة، أو إلى إعادة استنباط موقع ماركسيّ في الفلسفة، مبادرةً مدرجةً بالكامل في باب الدرس المستخلَص علناً من الصراع الذي تخوضه الطبقات الخاضعة للسيطرة. من هنا التجاوب بين صورتَيْ الفيلسوف المادّيّ اللتين ستكتشفان في مدخل تأهيل وفي ختامه (لكن أيضاً في فصل في الوسط مع صورة المحلِّل النفسيّ، «العامل الصامت في عمليّة بلا ذات» ناقداً كلّ «ذات يُفتَرض أنّه يَعرِف»). في الختام: الفيلسوف المناضل، «رجل يعارك في النظريّة»، لكنّه لا يستطيع أن يتعلّم كيف يفعل ذلك إلّا بالصراع في الممارسات الأخرى، ابتداءً بممارسات الصراع الطبقيّ الإيديولوجيّ والسياسيّ. في المدخل: هؤلاء المفكّرون الذين «يُدرِكون أنّ ليس في إمكانهم أن يصبحوا فلاسفة إلّا شيئاً فشيئاً، بتواضع، وأنّ فلسفتهم ستأتيهم من الخارج: عندذاك، يَلزَمون الصمت ويُصغون».

---

(١) لويس ألتوسر، عزلة مكيافيللي، م س، ص ٢٨٩، ص ٣٠٨.

ملاحظة الناشر

بقلم ج. م. غوشغاريان

«طموحي: أن أكتبَ تلخيصات، لو تعلمين»، جاء هذا التصريح في رسالة بعث بها ألتوسّير إلى فرانكا مادونيا، مؤرّخة في ٢٨ شباط/فبراير ١٩٦٦. إلّا أنّه تأخّر في تحقيق طموحه ذاك. فمن «التلخيصين» اللذين لم ينجح في إنجازهما خلال ستّينيّات القرن الماضي، لم يرَ النور سوى مقطعَيْن هزيلين: مقطع مختار من مقدّمة مخطوطة طويلة حول «وحدة النظريّة والممارسة»، نُشِر في شهر نيسان/أبريل ١٩٦٦ في دفاتر الماركسيّة اللينينيّة تحت عنوان «المادّيّة التاريخيّة والمادّيّة الديالكتيكيّة»، و«تعريف موقّت للفلسفة» في تسع صفحات، صار لاحقاً الفصل الأوّل من «إعادة إنتاج علاقات الإنتاج»، المخطوطة التي استخلص ألتوسّير منها، سنة ١٩٧٠، مقالته الشهيرة حول الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجيّة الخاصّة بالدولة.

كان المخطّط أن يكون لهذا الفصل الأوّل من كتاب حول إعادة الإنتاج امتداد يواصله في جزء ثان يطوِّر، بعد «الالتفافة الطويلة» في الجزء الأوّل، «تعريفاً علميّاً للفلسفة»، حسبما جاء في «تنبيه إلى القارئ». غير أنّ الجزء الأوّل من حول إعادة الإنتاج لم يصدر كاملاً إلّا بعد انقضاء خمس سنوات على وفاة مؤلِّفه. أمّا الجزء الثاني فلم يُكتب قطّ. ومع ذلك، عمد ألتوسّير في منتصف السبعينيّات، على نحو ما، إلى إعادة كتابة تلخيص الفلسفة هذا الذي لا وجود له: في مرحلة أولى سنة ١٩٧٦ في شكل مخطوطة من ١٤٠ صفحة لم تعرف طريقها إلى النشر، ثمّ، بعد سنة أو سنتين، في شكل النص الذي نصدره هنا تحت العنوان الذي اختاره المؤلّف: تأهيل إلى الفلسفة للّذين ليسوا بفلاسفة.

أنهى ألتوسّير صوغ مخطوطة ١٩٧٦ - بادئ الأمر تحت عنوان «مدخل إلى الفلسفة»، ثمّ، كصدى للدفاع عن أطروحة أميان سنة ١٩٧٥، «كيف تكون ماركسيّاً في الفلسفة» – قبل ٨ آب/أغسطس، يوم بعث بنسخة مصوّرة عنها إلى بيار ماشراي. ونظراً إلى التخوّف، المعبَّر عنه في الرسالة إلى ماشراي المرفقة بالمخطوطة، من أن يكون هذا النصّ مفرِطاً في التطلّب بالنسبة إلى القارئ غير المتخصِّص الذي إليه يتوجّه، قرّر ألتوسّير، سنة ١٩٧٧ أو ١٩٧٨، أن يُعيد صوغه. وبالفعل، لم يتبقَّ لهذا «التلخيص» في نصّه الجديد، وقد أعيدت كتابته كلّيّاً، وجرى الشغل عليه وتعديله مرّات عدّة، إلّا النَزْر اليسير مُشترَكاً بينه وبين سلفه. فهو نصّ من ١٥٤ صفحة على الآلة الكاتبة في الصيغة التي أَطْلَع ألتوسّير عليها صديقتَه ساندرا سالومون، يتضمّن أكثر قليلاً من نصف «ملحوظة حول الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة» في حالته التي سبقت تلك التي فرغ ألتوسّير من كتابتها في مطلع شباط/فبراير ١٩٧٧ (كما تفيد مراسلته مع پتر شوتّلر الذي استصدر ترجمة للـ«ملحوظة» إلى الألمانيّة نهاية سنة ١٩٧٧). وبوجه خاصّ، ضمّن ألتوسّير هذا النصَّ شبه الناجز نحو عشرين صفحة حول ممارسة الإنتاج في علاقاتها مع الإبداعيّة poïesis والمِراسيّة praxis الأرسطيَّتيْن. ثمّ إنّ هذا النصّ في نسخته المؤلّفة من ١٧٥ صفحة مضروبة على الآلة الكاتبة (IITapuscrit المحفوظة في IMEC (معهد ذاكرات النشر المعاصر)، يحمل عدّة مئات من التصحيحات والإضافات بخطّ اليد غير قابلة للتأريخ. وكتب ألتوسّير عدا ذلك صياغة جديدة لبداية نصّه (كلّ ما يسبِق الفصل السادس حول «أسطورة حال الفِطرة»، بحيث حَلّ محلّ صفحات المقدِّمة الخمس عشرة في هذا النصّ أربع وسبعون صفحة على الآلة الكاتبة من مخطوطة تختلف في مظهرها اختلافاً بيِّناً عن الباقي (Tapuscrit I نصّ محفوظ كذلك في IMEC)، وأُدمِجت في هذه الصفحات فِقرات معيّنة مُستلّة من النسخة السابقة. هذا النصّ يحمل بِدَوْره أكثر من مئتي تصحيح وإضافات بخطّ اليد.

تشير صفحة من التعليمات الموجَّهة إلى ضارب على الآلة الكاتبة صاغها ألتوسّير إلى أنّه كان يطلب إعادة طبع النصّين على الآلة الكاتبة. ربّما كان يتطلّع إلى أن يُدخِل عليهما تعديلات أخرى، أَقَلُّه لإزالة بعض تكرار ناتج من تعديل بداية نصّه. لكن لا يبدو أنّ محفوظاته تحوي شروعاً ما بكتابة النصّ الذي يلي ذلك الذي يتشكّل من مجموع النصّين المضروبيْن على الآلة الكاتبة والمصحَّحيْن بخطّ اليد، اللذين ننشرهما هنا على حالهما بعد تصحيح زلّات القلم وهفوات التنقيط وإغفالاته.

سيلاحظ الذين أَلِفوا أعمال ألتوسّير أنّ «تلخيص» ١٩٧٨، فيما هو يؤهّل القارئ «غير الفيلسوف» إلى الفلسفة، إنّما يؤهّله كذلك إلى فلسفة مؤلِّفه، وبخاصّة تلك التي أخذ ألتوسّير بالشغل عليها انطلاقاً من المنعطف «المضادّ للتنظير» سنتي ١٩٦٦ - ١٩٦٧. وهكذا يكون قد جرى في تأهيل إلى الفلسفة اختصار بل مجرَّد الإعلان عن مكوِّنات عائدة لعدّة نصوص سلكت الطريق إلى النشر بعد وفاة المؤلّف (أو بقيت غير منشورة، في ما يخصّ اثنين منها): خصوصاً، «إعادة إنتاج علاقات الإنتاج» (١٩٦٧) و«ملحوظة حول الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة»، و«الدرس الخامس في الفلسفة للعِلميّين» (١٩٦٧)، والدرس «حول فورباخ» (١٩٦٧)، والنصّ المجتزأ من «كتاب حول الإمبرياليّة» (١٩٧٣)، و«تحوُّل الفلسفة» (محاضرة غرناطة ١٩٧٦)، والبقرات السوداء (١٩٧٦)، وماركس ضمن حدوده (١٩٧٧ - ١٩٧٨)، ومخطوطة ١٩٨٢ الصادرة مجتزأة سنة ١٩٩٤ تحت عنوان «التيّار الجوفيّ لماديّة التلاقي».

إنّنا لا نعرف لماذا صرف ألتوسّير النظر عن نشر تأهيل إلى الفلسفة، رغم حالته شبه الناجزة التي يُبَيِّنها النصّ المقدَّم هنا لجمهور القرّاء للمرّة الأولى.

تأهيل إلى الفلسفة

للّذين ليسوا بفلاسفة

١
ماذا يقول «الذين ليسوا بفلاسفة»[١]

يتوجّـه هـذا الكتيِّـب إلـى جميـع القـرّاء الذيـن يصنّفـون أنفسـهم، عـن خطـأ أو عـن صـواب، فـي عِـداد «الذيـن ليسـوا بفلاسـفة»، والذيـن مـع ذلـك يبغـون أخْـذ فكـرة عمّـا تكـون الفلسـفة.

ماذا يقول «الذين ليسوا بفلاسفة»

العامـل، الفـلّاح، المسـتخدم: «فـي مـا يتعلّـق بنـا، نحـن لا نَفْقـه شـيئاً فـي الفلسـفة. هـي شـيء لا يعنينـا. إنّهـا شـأن مثقّفيـن ذوي اختصـاص. شـيء فـي غايـة الصعوبـة. ولـم يكلّمنـا عنهـا أحـد علـى الإطـلاق: تركنـا المدرسـة قبـل أن ندرسـها».

الـكادر، الموظّـف، الطبيـب، إلـخ : «بلـى، أنهينـا صـفّ الفلسـفة. لكـن كان ذلـك فـي غايـة التجريـد. كان الأسـتاذ متمكّنـاً مـن مادّتـه، لكنّـه كان مُغرِقـاً فـي الغمـوض. لـم نحفـظ منـه شـيئاً. وإلـى ذلـك، مـا جـدوى الفلسـفة أصـلاً».

أحـد الآخَريـن: «عفـوا! لقـد اسـتحوذَتِ الفلسـفة علـى اهتمامـي. ذلـك أنّنـا، والحـقّ يقـال، حظينـا بأسـتاذ رائـع. فمعـه كنّـا نفهـم الفلسـفة. لكـن كان علـيّ مـذّاك السـعي لكسـب العيـش. إذاً، مـا العمـل، واليـوم لا يتجاوز ٢٤ سـاعة: لقد فقـدتُ الاتّصال. خسـارة».

---

(١) يمكن تقريب الفصلين التاليين من الفصل الأوّل من نصّ كتبه ألتوسّير سنة ١٩٦٩، لكن لم يُنشر في حياته: «إعادة إنتاج علاقات الإنتاج»، في: لويس ألتوسّير، حول إعادة الانتاج، م س.

وإذا ما سألتهم، جميعاً: «إذاً، بما أنّكم لا تعتبرون أنفسكم فلاسفة؟ مَن مِن الناس، في رأيكم، يستحقّون التسمية بفيلسوف؟»، سيجيبون، وبالإجماع: «أساتذة الفلسفة طبعاً!».

وهذا عين الصواب: فعدا الذين، لدوافع شخصيّة، أي لدافعٍ مِن طلب المتعة أو الإفادة، يواصلون قراءة مؤلّفي أعمال فلسفيّة، يواصلون «الدأب على الفلسفة»، مستحقّو التسمية بفيلسوف، دون سواهم، هم في الواقع أساتذة الفلسفة.

هذا الواقع يطرح بطبيعة الأمر سؤالاً أوّلاً، أو بالأحرى سؤالين.

١. بالفعل، هل من باب المصادفة حقّاً أن تتعلّق الفلسفة إلى هذا الحدّ بتدريسها، وبالذين يدرّسونها؟ ينبغي ترجيح الجواب بالنفي، إذ لا بدّ من الإقرار بأنّ اقتران الفلسفة بالتدريس هذا، لا يبدأ مع مرورنا بصفوف الفلسفة، أفلاطون كان يدرّس الفلسفة، وأرسطو كان يدرّسها أيضاً... وإذا لم يكن هذا الاقتران فلسفة/ تدريس وليد المصادفة، فهو يعبّر عن ضرورة خفيّة. سنحاول اكتشافها.

٢. لنمضِ قُدماً. لمّا كانت الفلسفة، في الظاهر، ليست ذات جدوى تُذكر في الحياة العمليّة، كونها لا تُنتِج معارف ولا تطبيقات، بات من الجائز التساؤل: ما جدوى الفلسفة إذاً بل وبات من الجائز حتّى أن يطرح المرء على نفسه هذا السؤال الغريب: هل مِن المصادفة أنّ الفلسفة قد تكون مجدية في تدريس ذاتها ليس إلّا، وليس في أيّ شيء آخر؟ وإذا كانت تجدي في تدريس ذاتها ليس إلّا، فهل لذلك مِن دلالة؟ سنحاول الإجابة عن هذا السؤال الصعب.

إنّكم ترون كيف تجري الأمور مع الفلسفة. يكفي التفكير حول أبسط مظاهرها (هنا، واقع أنّ الفلاسفة جميعهم تقريباً أساتذة فلسفة)، كي تبرز أمامنا، دون أن تترك لنا فرصة لالتقاط أنفاسنا، أسئلة غير منتَظَرة وغير متوَقَّعة. وهذه الأسئلة مصاغة على نحوٍ يستوجب أن نطرحها، لكن دون أن يكون لدينا وسائل الإجابة عنها: يتوجّب علينا للإجابة عنها أن نقوم بالتفافة طويلة جدّاً. وهذه الالتفافة ليست سوى الفلسفة إيّاها. على القارئ إذاً أن يتحلّى بالصبر. والصبر «فضيلة» فلسفيّة. ويتعذّر دون هذا الصبر تكوين فكرة عن الفلسفة.

لِنَسترِق النظر إذاً، كي نمضي قُدُماً، إلى هؤلاء الناس: أساتذة الفلسفة. لهم زوج أو زوجة مثلكم ومثلي، وأطفال إن رغبوا بالإنجاب. يأكلون وينامون، يتألّمون ويموتون، كما حال كلّ الناس. قد يكونون محبّين للموسيقى والرياضة، ومتعاطين بالشأن السياسيّ أو نائين بالنفس عنه. حسناً: ليس هذا ما يجعل منهم فلاسفة.

ما يجعل منهم فلاسفة هو أنّهم يعيشون في عالَم على حِدَة، في عالَم مُغلَق: متشكِّلٍ من المؤلّفات البارزة في تاريخ الفلسفة. هذا العالَم، في الظاهر، ليس له خارج. إنّهم يعيشون مع أفلاطون، مع ديكارت، مع كانط، مع هيغل، مع هوسّرل، مع هايدغر، إلخ. ماذا يعملون؟ لا داعيَ للقول إنّني أتكلّم عن أفضلهم: إنّهم يقرأون ويعيدون القراءة في أعمال كبار المؤلِّفين، ولا يكفّون عن قراءتها، يقارنون في ما بينها، ويميّزون بعضها من بعض على مدى التاريخ، لتحسين فهمهم لها. أمرٌ مثيرٌ للدهشة مع ذلك إعادةُ القراءة المستدامة هذه! لن يحدث أبداً أن ينكبّ أستاذ رياضيّات أو فيزياء إلخ، على إعادة قراءة مستدامة لبحث في الرياضيّات أو الفيزياء، فهو لا «يجترّ» هذه البحوث إطلاقاً. هؤلاء الأساتذة يقدِّمون المعلومات، يشرحونها أو يبرهنونها، ونقطة على السطر، لا عودة إليها. في حين أنّ ممارسة الفلسفة تقوم على عودة إلى النصوص إلى ما لا نهاية. يعرف الفيلسوف ذلك، ثُمّ إنّه يضيف، على سبيل الإطناب، شارحاً لماذا! ذلك أنّ العمل الفلسفيّ لا يوصل معناه، رسالته، بقراءة واحدة؛ إنّه عمل مُحَمَّل بالمعاني، وهو بطبيعته غير قابل للنضوب وكأنّه لامتناهٍ، لديه دائماً جديد يقوله لمن يُحسِن تأويله. إنّ ممارسة الفلسفة ليست مجرَّد قراءة، ولا حتّى بَرْهَنة. إنّها تأويل، تسآل، تأمّل: إنّها ترمي إلى جعل الأعمال الكبرى تقول ما تعنيه، أو ما يمكن أن تعنيه في ما تنطوي عليه، أو بالأحرى ما تدلّ عليه، بصمت، بمجرَّد «إشارة» نحوه، من الحقيقة التي يتعذّر سَبْرُ أغوارها.

استخلاص: هذا العالَم الذي لا خارج له هو عالَم لا تاريخ له. هو بلا تاريخ مع أنّه يتكوّن من مُجمل الأعمال الكبرى التي كرّسها التاريخ. بدليل:

إنّ الفيلسوف، لتأويل مقطع لكانط، يمكن أن يستحضر أفلاطون كما هوسّرل، دونما اعتبار أنّ هناك ٢٣ قرناً بين الأوّل والثاني وقرن ونصف القرن بين الأوّل والأخير، كما لو أنّ ما مِن أهمّيّة تُذكر سواءً للماقبل، وللمابعد. فكلّ الفلسفات تقريباً مُعاصِرةٌ، بالنسبة إلى الفيلسوف. إنّها تتجاوب بعضها مع بعض كما رَجْع الصدى، لأنّها في الواقع لا تجيب إلّا عن الأسئلة نفسها، التي تشكِّل عماد الفلسفة. من هنا الأطروحة الشهيرة: «الفلسفة أبديّة». وكما نرى، من أجل تحقّق إمكانيّة إعادة القراءة المستدامة، وإمكانيّة عمل التأمّل بلا انقطاع، يجب أن تكون الفلسفة في الوقت نفسه لامتناهية (ما «تقول» غير قابل للنضوب) وأبديّة (كلّ الفلسفة متضمَّنةٌ كزُرعة في كلّ فلسفة).

ذلك هو أساس ممارسة الفلاسفة، أعني أساتذة الفلسفة. فكونوا على حذر، ما دام الأمر على هذا النحو، إن قلتم لهم إنّهم يدرّسون الفلسفة! إذ ليس بخافٍ أنّهم لا يدرّسون كغيرهم من الأساتذة، الذين يأتون لتلامذتهم بمعارف ينبغي تَعلّمُها، أي بنتائج علميّة نهائيّة (موقّتاً). فبالنسبة إلى أستاذ الفلسفة الذي فهم جيّداً أفلاطون وكانط، ليست الفلسفة مادة تدريس[1]. ما الذي يعمله أستاذ الفلسفة إذاً إنّه يعلّم تلامذته أن يتفلسفوا، بقيامه أمامهم بتأويل كبريات النصوص أو كبار المؤلّفين في الفلسفة، وبمساعدتهم على التفلسف بدَوْرهم اقتداءً به، وبكلمة، بإلهامهم حُبّ التفلسف (هذه ترجمة تقريبيّة ممكنة للكلمة اليونانيّة فيلو - صوفيا). ويستطيع الأستاذ، إذا ما آنَس في نفسه المَقدِرة الكافية، أن يرتقي درجة إضافيّة، فينتقل إلى التأمّل الشخصيّ، أي إلى التخطيط لفلسفة مبتكَرة. دليل حيّ على أنّ الفلسفة تُنتِج ماذا؟ تُنتِج فلسفة، ولا شيء عَداها، وعلى أنّ كلّ ذلك يجري في عالَم مغلق. ليس هناك ما يثير الدهشة في كون عالَم الفلاسفة هذا مغلقاً: فما داموا لا يعملون شيئاً للخروج

---

(١) Platon, Lettre VII, 341 c-d; Kant, Critique de la raison pure, trad. A. Delamarre et F. Marty, dans E. Kant, Œuvres philosophiques, t. I, éd. F. Alquié et al., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 1388. «لا يمكن تعلّم أيّة فلسفة، لايمكن تعلّم غير التفلسف».

منـه، ومـا دامـوا، علـى العكـس، يوغلـون أكثـر فأكثـر فـي دواخـل الأعمـال، فهـم يحفـرون هُـوّة واسـعة بيـن عالَمهـم وعالَـم البشـر، الذيـن يتطلّعـون إليهـم مـن بعيـد تطلّعَهـم إلـى حيوانـات غريبـة...

لا بـأس. لكـنّ القـارئ سـيقول إنّ مـا أتينـا علـى وصفـه هـو وضـع حَـدّيّ، ميـل أقصـى، لـه وجـوده، طبعـاً، لكـنّ الأمـور لا تجـري دائمـاً علـى هـذا النحـو. القـارئ علـى حـق، بالفعـل: مـا أتينـا علـى وصفـه فـي شـكله الصافـي نسـبيّاً، ، هـو النزعـة المثاليّـة، الممارسـة المثاليّـة للفلسـفة.

لكـن فـي الإمـكان التفلسـف بطريقـة مغايـرة. والدليـل أنّ بعـض الفلاسـفة، فـي التاريـخ، لِنَقُـل المادّيّيـن، تفلسـفوا بطريقـة مغايـرة، وأنّ هنـاك أسـاتذة فلسـفة يحاولـون كذلـك الاقتـداء بهـم. هـؤلاء مـا عـادوا يريـدون البقـاء محسـوبين فـي عالَـم علـى حـدة، وفـي عالـم مغلـق علـى دواخلـه. إنّهـم يهجرونـه ليسـكنوا العالَـم الخارجـيّ: يريـدون أن تقـوم تبـادلات مثمـرة بيـن عالَـم الفلسـفة (وهـو موجـود)، والعالَـم الحقيقـيّ. فبالنسـبة إليهـم، هـذه هـي، فـي المبـدأ، وظيفـة الفلسـفة تخصيصـاً: فـي حيـن أنّ المثاليّيـن يعتبـرون الفلسـفة نظريّـة فـي المقـام الأوّل، يعتبـر المادّيّـون أنّ الفلسـفة ممارسـة فـي المقـام الأوّل، وأنّهـا تنشـأ مـن العالَـم الحقيقـيّ، وتُنتِـج، دون إدراك منهـا، عواقـبَ ملموسـةً فـي العالَـم الحقيقـيّ.

لنلاحـظ أنّ الفلاسـفة المادّيّيـن، رغـم معارضتهـم المتأصّلـة للمثاليّيـن، يمكـن أن يكونـوا، لِنَقُـلْ، «علـى اتّفـاق» مـع أخصامهـم حـول نقـاط عـدّة. مثـلاً، حـول الأطروحـة القائلـة: «إنّ الفلسـفة لا تُـدَرَّس». لكنّهـم لا يعطونهـا المعنـى نفسـه. فالتقليـد المثالـيّ يدافـع عـن هـذه الأطروحـة بجعـل الفلسـفة أرفـع مقامـاً مـن المعـارف، وبدعـوة كلّ إنسـان إلـى أن يوقـظ الإلهـام الفلسـفيّ فـي دخيلتـه. أمّـا التقليـد المـادّيّ فـلا يجعـل الفلسـفة أرفـع مقامـاً مـن المعـارف، ويدعـو النـاس إلـى البحـث خـارج ذواتهـم، فـي الممارسـات - لكـن دون إهمـال الأعمـال الفلسـفيّة - وفـي المعـارف والصراعـات الاجتماعيّـة، عمّـا يتعلّمـون منـه أن يتفلسـفوا. مُشـاكَلَة: لكـن يترتّـب عليهـا عواقـب جسـام.

نأخذ مَثَلاً آخَر، وهو مثل تحرِص المثاليّة عليه حِرصَها على نور عينيها: طابع عدم النضوب الخاصّ بالأعمال الفلسفيّة، الذي يُميِّز الفلسفة من العلوم. المادّيّة «تُوافق» اعترافاً بـ«واقع» أنّ العمل الفلسفيّ لا يُختَزَل إلى معناه الحَرْفيّ المباشر، لِنَقُل إلى معناه السطحيّ، باعتباره فوقذاك مُحَمَّلاً بالمعاني. بل إنّ المادّيّة تذهب أبعد من ذلك: إنّها تعترف، كالمثاليّة تماماً، بأنّ هذا التحميل بالمعاني عائد إلى «طبيعة» الفلسفة! لكن لمّا كانت الفكرة التي لدى المادّيّة عن الفلسفة تختلف تماماً عن تلك التي لدى المثاليّة، فإنّ هذا التحميل بالمعاني في عمل فلسفيّ بالنسبة إلى المادّيّة لا يعبّر عن الطابع اللامتناهي للتأويل، بل عن تعقّد الوظيفة الفلسفيّة إلى أقصى حدّ. فإذا كان عملٌ فلسفيّ ما، بالنسبة إليها، محمّلاً بالمعاني، فذلك لأنّ عليه، كي يوجد كفلسفة، أن يوحِّد عدداً كبيراً من الدلالات. مُشاكَلة: لكن يترتّب عليها عواقب جسام.

ونتهي بمَثَل أخير: الأطروحة المثاليّة الشهيرة القائلة إنّ كلّ الفلسفات أشبه بكونها معاصرة، أو إنّ الفلسفة «أبديّة»، أو إنّ الفلسفة لا تاريخ لها. تستطيع المادّيّة، مهما بدا الأمر مُفارقاً، أن «توافق»، بتحفّظ. بتحفّظ، لأنّها ترى أنّ تاريخاً يحدث في الفلسفة، وتجري فيه أحداث ونزاعات وثورات تُغيِّر «المشهد» الفلسفيّ. تقول المادّيّة، على طريقتها، بفارق من ذلك التحفّظ، إنّ «ليس للفلسفة تاريخ» بقدر ما يكون تاريخ الفلسفة تكراراً للنزاع الأساسيّ نفسه، ذلك الذي يضع النزعة المادّيّة والنزعة المثاليّة في مواجهة بينهما ضمن كلّ فلسفة. مُشاكَلة: لكن يترتّب عليها عواقب جسام.

سنحتفظ من هذه الأمثلة السريعة بأنّ مع كون الفلسفة واحدةً، يوجَد، عند الحدّ الأقصى، طريقتان اثنتان متعارضتان من التفلسف، ممارستان متناقضتان للفلسفة: الممارسة المثاليّة والممارسة المادّيّة للفلسفة. لكنّنا سنحتفظ أيضاً بأن المواقع المثاليّة، للمفارقة، تتطاول على المواقع المادّيّة، والعكس بالعكس. كيف للفلسفة أن تكون واحدةً، ومتروكة لنزعتين متناقضتين: النزعة

المثاليّـة والنزعـة المادّيّـة؟ كيـف لأخصـام فلسـفيّين أن يتشـاركوا فـي شـيء ممّـا يخصّهـم، مـا دامـوا يتطاولـون علـى بعضهـم بعضـاً.

مجـدّداً، هـا إنّنـا نطـرح أسـئلةً ليـس فـي وسـعنا أن نجـد لهـا جوابـاً علـى الفـور. يتوجّـب علينـا القيـام بالتِفافـة كبـرى. ينبغـي إذاً التحلّـي بالصبـر.

صبراً إذاً، لكن هناك مفاجأة حالاً.

إذ فـي حـال وجـود «طريقـةٍ أخـرى للتفلسـف» غيـر طريقـة الأسـاتذة المثاليّيـن، ممارسـةٍ للفلسـفة تأبـى سـحب الفيلسـوف مـن العالَـم، بـل تنـزل بـه إلـى العالَـم، وتجعلـه أخـاً لـكلّ البشـر - فـي حـال وجـود ممارسـة للفلسـفة تنـأى بنفسـها عـن إنـزال الحقيقـة مـن عليائهـا إلـى البشـر بلُغـةٍ لا يعقلهـا الشغّيلة، بـل تُحسِـن التـزام الصمـت و التعلّـم مـن البشـر، ومـن ممارسـاتهم، ومـن عذاباتهـم، ومـن صراعاتهـم، فـي هـذه الحـال يكـون فـي إمكانهـا أن تُسـقِط الفرضيّـة التـي انطلقنـا منهـا.

بالفعـل، لقـد توجّهنـا بالسـؤال إلـى أنـاس مختلفيـن مـن حيـث عملهـم وموقعهـم فـي المجتمـع. فأجابنـا الجميـع بالـكلام علـى أسـاتذة الفلسـفة. أمـر طبيعـيّ: يجـري تدريـس الفلسـفة فـي المـدارس الثانويّـة وفـي المعاهـد العليـا. وكانـوا جميعـاً، بمـا هـم عليـه مـن تواضـع، أو مـن لامبـالاة، يقومـون بمماثلـة الفلسـفة وتدريسـها. بمـاذا يـا تُـرى كانـوا يقومـون غيـر كونهـم يـردّدون علـى طريقتهـم مـا تعلنـه المؤسّسـات القائمـة فـي مجتمعنامـن أنّ الفلسـفة مِلـكٌ لأسـاتذة الفلسـفة فنظـراً لشـعورهم بالرهبـة أمـام هـذا الأمـر الواقـع الـذي يشـكّله النظـام الإجتماعـيّ، واسـتهوالهم صعوبـة فلسـفة الفلاسـفة، لـم يجـرؤوا علـى مـسّ مَزْعَـم فلسـفيّ. فـإذ هالهـم، أو ثبَّطهـم تقسـيم العمـل إلـى يدويّ وفكـريّ، وعواقبـه العمليّـة، وسـيطرة الفلسـفة المثاليّـة، ولغتهـا الخاصّـة بالمؤهّليـن حصـراً. لـم يجـرؤوا علـى أن يقولـوا مـع المادّيّيـن (مثـل ديـدرو، لينيـن، غرامشـي): «كلّ إنسـان فيلسـوف».

يتكلّـم الفلاسـفة المثاليّـون لصالـح الجميـع، نيابـةً عـن الجميـع. بالطبـع! فـي اعتقادهـم أنّهـم يمتلكـون الحقيقـة فـي كلّ شـأن. أمّـا الفلاسـفة المادّيّـون فيتميّـزون بالسـكوت: إنّهـم يُحسِـنون التـزام الصمـت، كـي يُنصِتـوا للنـاس.

ليس في اعتقادهم أنّهم يمتلكون الحقيقة في كلّ شأن. إنّهم يدركون أنّ ليس في إمكانهم أن يصبحوا فلاسفة إلّا شيئاً فشيئاً، بتواضع، وأنّ فلسفتهم تأتيهم من الخارج: عند ذاك، يَلزَمون الصمت ويُصغون.

لا حاجة للمُضيّ قُدماً لنعرف ماذا يسمعون، للتوصّل إلى أنّ في أوساط الشعب، هناك لدى الشغّيلة، الذين لم يتلقّوا دروساً فلسفيّة، ولا كان لهم أيّ «معلّم» يقتدون به في فنّ التفلسف، توجَد فكرة عن الفلسفة على قَدْرٍ من الدقّة كافٍ لأخذها في الاعتبار وللكلام عليها. وهذا يدعم ما يذهب إليه المادّيّون في قولهم إنّ «كلّ إنسان فيلسوف»، حتّى لو كانت الفلسفة التي يحملها هذا الإنسان في ذهنه غير مطابقة تماماً، كما نتوقّع! لفلسفة الفلاسفة الكبار والأساتذة.

أيّة فلسفة هي هذه «الطبيعيّة» لدى كل إنسان؟ إذا طرحتم السؤال على من تعرفون، الناس «العاديّين»، هم سيتمنّعون ربّما عن الإجابة، تواضعاً، لكن سينتهي بهم الأمر بأن يعترفوا قائلين: «نعم، لديّ فلسفة تخصّني». أيّة فلسفة؟ هي طريقة في «رؤية الأشياء». وسيقولون، إذا ما ألححتم بالسؤال: «هناك في الحياة أشياء أعرفها جيّداً، بالخبرة المباشرة: مثلاً، شغلي، أو الناس الذين أخالطهم، أو البلدان التي جُلْتُ فيها، أو ما تعلّمته في المدرسة أو في الكتب. لِنُسَمِّ ذلك معارف. لكن يوجد في العالَم الكثير من أشياء لم أرَها، ولا أعرفها. هذا لا يحول بيني وبين تكوين فكرة ما عنها. في هذه الحال يكون لديّ فِكَر تتخطّى ما لديّ من معارف: مثلاً، حول منشأ العالَم، وحول الموت، وحول العذاب، وحول السياسة، وحول الفنّ، وحول الدين. لكن لديّ المزيد: لم تكن هذه الفِكَر متماسكة في ما بينها، إذ جاءتني بلا انتظام، مبعثرة، مِن يَمنة ومن يَسرة، منفصلة بعضها عن بعض. لكنّها، شيئاً فشيئاً، توحّدت، لا أعرف لماذا، بل وحدث أمر غريب: هو أنّني قمت بتجميع كلّ معارفي، أو كلّها تقريباً، إلحاقاً بهذه الفِكَر العامّة، إلحاقاً بوحدتها. تسنّى لي عندذاك أن أتدبَّر لنفسي نوعاً من فلسفة، نظرةً إلى الأشياء في جُملتها، بالتي أعرفها منها، والتي لا أعرفها. فلسفتي، إنّها معارفي وقد توحّدت إلحاقاً بفِكَري». وإذا سألتم: وما نفْعها لك، هذه الفلسفة؟

سيجيب: «الأمر بسيط: أن أحدّد توجّهي في الحياة. إنّها كالبوصلة: تشير نحو الشمال. لكن، كما تعلمون، كلٌّ يتدبّر لنفسه فلسفته الخاصّة».

هذا ما يقوله إنسان عاديّ. لكنّ مراقباً مدقِّقاً قد يضيف الملاحظات التالية.

قد يقول إنّ كلّاً يتدبّر لنفسه فعلاً «فلسفته الخاصّة»، لكن لدى الاختبار، يتبيّن أنّ كلّ هذه الفلسفات تتشابه، وليست سوى تنويعات شخصيّة على خلفيّة فلسفيّة مشتركة، وانطلاقاً من هذه الخلفيّة ينقسم الناس حول ما يحملون من «فِكَر».

قد يقول إنّ من الممكن تكوين نوع من فكرة عن الخلفيّة الفلسفيّة «الطبيعيّة» لكلّ إنسان، عندما نقول، مثلاً، عن شخص ما، حسب طريقة تحمّله العذاب أو المحن التي تقسو في إذلاله، إنّه رغم كلّ شيء يأخذ تقلّبات الحياة «بفلسفة» أو إذا كانت الحياة تطيب له، إنّه يعرف كيف يتجنّب التفريط بنِعَمها. وفي هذه الحال هو يقيم مع الأشياء، جيّدة كانت أم سيّئة، علاقات متّزنة، مدروسة، مضبوطة، عاقلة: ويقال عنه إنّه «فيلسوف».

ماذا نجد في مضمون هذه «الفلسفة» لقد أحسن غرامشي تفسير ذلك عندما كان يقول: نجد فكرةً معيّنة عن ضرورة الأشياء (التي يجب الانصياع لها)، وبالتالي درايةً معيّنة، من جهة، وطريقة معيّنة في الاستفادة من هذه الدراية في محَن أو نِعَم الحياة، بالتالي حكمة معيّنة، من جهة أخرى. إذاً موقفاً معيّناً نظريّاً، وموقفاً معيّناً عمليّاً، مترابطين معاً: حكمة معيّنة. هكذا نجد، في فلسفة الناس العاديّين «العفويّة» هذه، موضوعين كبيرين يخترقان كلّ تاريخ فلسفة الفلاسفة: تصوّراً معيّناً عن ضرورة الأشياء، عن نظام العالَم، وتصوّراً معيّناً عن الحكمة الإنسانيّة في مواجهة مجرى العالَم. فهل من قائل بعد إنّ هذه الفِكَر ليست فلسفيّة بالغة؟

والحال، إنّ اللافت المدهش في هذا التصوّر، هو طابعه المتناقض والقائم على مفارقة. ذلك أنّه، في حقيقة الأمر، تصوّر «نشيط» جدّاً: إنّه يفترض أنّ الإنسان يستطيع شيئاً في مواجهة الضرورة في الطبيعة وفي المجتمع، ويفترض تفكيراً عميقاً وتركيزاً على الذات، ودرجة عالية من تمالك النفس عند نهايات الألم أو عند تَيَسُّر سبل السعادة. لكن، في الواقع، عندما لا يكون هذا الموقف،

الآخذ بالنشاط في الظاهر، قد «تثقّف»، وتحوّل، في الصراع السياسيّ مثلاً، يكون، في أغلب الأحيان، مُعَبِّراً عن طلب الملاذ في السلبيّة. إنّ نشاطاً يبديه الإنسان هو، إن شئنا، أمر حميد، لكنّه يمكن أن يكون سلبيّاً وامتثاليّاً. إذ ليس في الوارد، في هذا التصوّر الفلسفيّ «العفويّ»، التصرّفُ في العالَم إيجابيّاً، حسب ما تريده حتّى بعض الفلسفات المثاليّة، أو «تحويلُ» العالَم، حسب ما يريده ماركس، بل تقبّله، مع تجنّب كلّ مظالمه. هذا أحد معاني الكلمة المنقولة هنا عن «إنسان عاديّ»: «كلٌّ يتدبّر لنفسه فلسفته الخاصّة»، في العزلة («كلٌّ لنفسه»). لماذا؟ لكي يتحمّل عالَماً يسحقه أو يمكن أن يسحقه. وعندما يتعلّق الأمر بإمكانيّة ضبط مجرى الأشياء فعلاً، يكون الجواب بالانقياد لهذا المجرى «عملاً بفلسفة»، للنجاة بالنفس من الورطة على أسلم وجه، أكثر من كونه بمحاولة تحويل ذلك المجرى. وباختصار، يتعلّق الأمر بالتكيّف مع ضرورةٍ تتخطّى قدرات إنسان واحد، ويتعيّن على هذا الإنسان أن يجد الوسيلة لتقبّل تلك الضرورة، بما أنّ لا حَوْلَ له ولا قوّة لتغييرها. نشاطٌ، نعم، لكن سلبيّ نشاط نعم، لكن مع الإذعان.

لا يتعدّى ما قمتُ به هنا كونه تلخيصاً لرأي الفيلسوف الماركسيّ الإيطاليّ غرامشي حول هذه النقطة. وبإمكانكم أن تلمسوا، في هذا المثَل، كيفيّة تفكير فيلسوف مادّيّ. إنّه لا يسترسل في «اختلاق المزاعم»، ولا يتوسّل الحماسة في خطاب، ولا يقول إنّ «كلّ الناس ثوريّون»، إنّه يَدَع الناس يتكلّمون، ويقول الأشياء كما هي. نعم، هناك مخزون من الإذعان في أوسع أوساط الجماهير الشعبيّة التي لم يتمّ بعد إيقاظها للنضال أو حتى عند الذين خاضوا النضال، لكن مُنوا بالهزيمة. يأتي هذا الإذعان من أعمق أغوار التاريخ، الذي كان دائماً تاريخ المجتمعات الطبقيّة، والتالي مجتمعات الاستغلال والاضطهاد. لم يتوانَ أبناء الشعب، وقد كيّفهم هذا التاريخ، عن الانتفاض؛ ولمّا كانت الانتفاضات تمنى دائماً بالهزيمة، لم يعد لهم من خيار غير أن يذعنوا، ويتقبّلوا «بفلسفة» الضرورة التي كانوا ينصاعون لها.

هنا تحديداً سيظهر الدين.

٢
الفلسفة والدين

ذلك أنّ هذه الضرورة التي لا بدّ من تقبّلها هي أوّلاً الضرورة العائدة إلى الطبيعة، ذات القوانين التي «لا إمرة عليها إلّا بإطاعتها» (هيغل). لكنّها أيضاً، وخصوصاً، الضرورة العائدة إلى النظام الاجتماعيّ، الذي يعجز الأفراد، مأخوذين في عزلتهم، عن تغييره، وعليهم بالتالي تقبّله هو الآخر. من هنا كان المنحى الإذعانيّ عموماً للفلسفة القائلة: «لقد ساد الظلم دائماً في الأرض، ودائماً كان هناك أثرياء ومعوزون»، إلخ. وإن كان لهذا الإذعان ربّما أن يُجَنِّبَ أتباعَه (في حسبانهم) الآلامَ التي كان يمكن أن يفاقمها تَمرُّدُهم، فهو في المقابل، عندما يمتدّ ليشمل كتلاً بشريّة، لا يكون أقلّ تدعيماً للنظام القائم وشروره: نظام الطبقة المسيطرة تحديداً، التي تستغلّ الشغّيلة، ولها مصلحة جُلّى في أخذهم الأمور وِفق «فلسفة» للإذعان.

ونجد في هذا التصوّر، لحياة يتوجّب «أخذُها بفلسفة»، ليس الاعتراف بضرورة «الأشياء» وحسْب، بل الإشارة إلى طابع الخروج عن السيطرة الذي يَسِم هذه الضرورة التي تحكم البشر. يمكن في كلّ لحظة أن يقع حادث، كارثة، أزمة، تَدَخُّلٌ وحشيّ من السلطة، ممّا يُكَدِّر العيش: والناس لا حَوْلَ لهم في مواجهة هذه «المصادَفات» التي تعبّر إمّا عن عجزهم عن التوقُّع، وإمّا عن اعتباطيّة السلطة. عندئذٍ، تظهر هذه السلطة (سلطة الطبيعة، أو سلطة الدولة) كقوّة تتخطّى طاقات البشر، كقوّة ذات قدرات تفوق ما هو طبيعيّ، ولا يمكن توقّع ما يصدر عنها من «قرارات».

من الواضح أنّ نموذج هذه السلطة أو ملخّصها هو الله. وهذا ما يجعل

التصوّر الذي يحمله الذين ليسوا بفلاسفة، على هذا المستوى، تصوّراً ذا طبيعة دينيّة في المقام الأوّل. ومهما نُوغِلْ في التاريخ الإنسانيّ رجوعاً إلى البدايات، نَجِدْ دائماً هذه القوّة الكلّيّة القُدْرة، التي تتجاوز إمكانيّات التوقُّع وردّ الفعل لدى الأفراد والجماعات الإنسانيّة. يتلقّى الأفراد مصيرَهم والحال هذه كقَدَر يتقرّر من خارجهم، وإذ لا يرون أحداً يقرِّر، يذهبون إلى أنّ الصانع والمرتِّب لكلّ هذا النظام، الذي يتوجّب الانصياع له، هو الله.

لذا يسود الإذعان بصورة عامّة الفلسفةَ العفويّة لدى الناس «العاديّين» عندما لا يكونون مستنفَرين في الصراع. لذا تتشابه إلى هذه الدرجة الفلسفات الشخصيّة التي يصنعها كلّ في زاويته المعزولة. ذلك أنّ وراء كلّ فلسفة شخصيّة هناك خلفيّة من دين ليست شخصيّةً في شيء، إنّما هي اجتماعيّة، باقية إرثاً حيّاً من التاريخ الإنسانيّ المديد. وقد بات واقعاً مثبتاً أنّ باستثناء فترات معيّنة في التاريخ خَدَمَ الدينُ خلالها انتفاضةَ الوُضَعاء (المسيحيّون الأوائل، حرب الفلّاحين، وعدد من الفِرَق الدينيّة: الألبيجيّون، إلخ)، وباستثناء محاولات بعض المسيحيّين المعاصرين المشاركة في معارك الطبقة العاملة، كان الدين، عبر التاريخ، مرتبطاً إجمالاً بالإذعان أمام مِحَن العالم، لقاء «الوعد» بتعويض في عالم آخَر.

إذا كانت الفلسفة لم توجد دائماً، يبقى من المثبَت أنّ الدين كان موجوداً على الدوام، بشكل أو بآخَر، حتّى في أولى المجتمعات المشاعيّة، المسمّاة «بدائيّة». فهو قد سبق الفلسفة في الوجود، ولم يؤدِّ ظهور الفلسفة إلى اختفائه. على العكس تماماً، إذ أمكن القول إنّ الفلسفةَ المثاليّة، التي افتتحت تاريخ الفلسفة مع أفلاطون، وكَمْ غيرَها من فلسفات توالت منذئذٍ، إنّما كانت «ابنة الدين». هناك شيئ باقٍ، في الوعي العامّ، من هذه السيطرة الطويلة للدين، الذي تراجع مقدِّما تنازلات، لكنّه لم يختفِ من عالمنا. كما هناك شيئ باقٍ من السيطرة الطويلة للمثاليّة الفلسفيّة، التي كان ارتباطها بالدين من الوثوق بحيث لم تتمكّن الفلسفة من فكّ ارتباطها بالدين إلّا بشرط مطلق هو أن تحتفظ بمعتقداته الثابتة وتتبنّى المسائل الدينيّة الكبرى باعتبارها مسائل فلسفيّة.

ويبقى الفارق الوحيد في أنّ الفلسفة كان لها طريقة جديدة في معالجة تلك المسائل القديمة. لكنّها كانت تقبلها كمسائل «بديهيّة».

مثلاً[١]، كان الدين يطرح مسألة المسائل، مسالة أصل العالَم. لماذا يوجد شيء ما وليس لا شيء؟ لماذا يوجد الوجود وليس العدم؟ لماذا يوجد العالَم، والبشر؟ وكان يجيب: العالَم خلقه الله من العدم، وإذا كان الله قد خلقه، فذلك كي تقوم الحيوانات والنباتات بتغذية البشر، وكي يتمّ خلاص البشر، أبناء الله، في نهاية الأزمنة.

إلّا أنّ الفلسفة ورثتْ مسألة المسائل هذه، مسألة أصل العالَم، التي هي مسألة العالَم، والبشر، والله. وقد توجَّبَ عليها أن تحفظها (كان انتقادُها هرطقةً عقابُها المحرقة). لكنّها لم تحفظها ببساطتها الدينيّة، كحكاية، أو كسلسلة من اللوحات الأسطوريّة. أعطت الفلسفةُ تلك المسألة مضموناً مفهوميّاً، مضمونَ فكرٍ تجريديّ وعقلانيّ. وهكذا، تحوّلَ الله المشخّص في الأناجيل، الذي أرسل ابنه إلى العالَم وجعله يولَد في حظيرة، إلى «الله الفلاسفة والعلماء»، حسب تعبير باسكال، الذي انتابه من ذلك، وكان «مؤمناً» حقيقيّاً، شعورٌ ساخط بالفجيعة[٢]: تَحوَّلَ إلى مفهوم بالغ التجريد، يلعب دوراً نظريّاً في منظومة من المفاهيم. لقد سبقَ لأفلاطون أن اعتبره فِكرة الخير، القادرة على تنظيم عالَم اجتماعيّ تراتبيّ[٣]، واعتبره أرسطو المُحَرِّك الأوّل[٤]،

---

(١) طوّر ألتوسّير الأطروحات المقدّمة في الفقرات الثلاث عشرة التالية في مخطوطة مصاغة سنة ١٩٨٢، وجرى إصدار مقتطفات منها بعد رحيل الكاتب تحت عنوان: «التيّار الجوفيّ لماديّة التلاقي»، « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », Écrits philosophiques et politiques, éd. F. Matheron, Paris, Stock-IMEC, t. 1, 1994, p. 539-582.

ويوجد تلخيص لها في الدرس الأوّل في سلسلة من خمسة «دروس في الفلسفة للعِلميّين» ألقاها ألتوسّير سنة ١٩٦٧، لكنّها صدرت لاحقاً تحت عنوان: «الفلسفة وفلسفة العلماء العفويّة»، Philosophie et philosophie spontanée des savants, (1967), Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1974, p. 25-26.

أنظر ص ٦٨، الهامش ١

(٢) « Mémorial de Pascal », dans B. Pascal, Œuvres, éd. L. Brunschvig, Paris, Hachette, 1921, t XII, p. 4.

(٣) الجمهورية (VII, 517 b-c.).

(٤) «الميتافيزيقا» (XII, 7, 1072 a-1072 b.).

الخليـق بإدخـال الحركـة فـي العالَـم. واعتبـره ديـكارت السـبب الأوّل[1] ذا الكمـال اللامتناهـي، لعالَـم مقتصر بكامله علـى الميكانيكيّـة، واعتبـره سپينوزا ماهيّـة لامتناهيـة أو الطبيعـة الكلّيّـة القـدرة علـى تحقيـق مراميهـا[2] (كـونُ اللـه السپينوزيّ هـذا مماثـلاً للطبيعـة كلّـفَ الفيلسـوفَ مواجهـةَ التهمـة بالإلحـاد، المثبَتـة)، واعتبـره لايْبْنِتْز الحاسـب اللامتناهـي لأفضـل العوالـم الممكنـة[3]، إلـخ.

بتحويـل اسـم اللـه علـى هـذا النحـو، وبتعريفـه بدقّـة، واسـتخلاص الاسـتنتاجات النظريّـة مـن هـذا التعديـل، كانـت الفلسـفة تُعـدِّل فـي واقـع الأمـر «طبيعـةَ» اللـه، كـي تُخضِـع اللـه، الـذي كان الديـن يفرضـه عليهـا، لأهدافهـا الفلسـفيّة الخاصّـة: تحميـل اللـه هـذا المسـؤوليّة عـن العالَـم، وتوفيـر الضمانـة لهـذا العالَـم الـذي عدّلتـه الاكتشـافات العلميّـة والانقلابـات الاجتماعيّـة تعديـلاً عميقـاً. كانـت الفلسـفة تضـع اللـه فـي خدمتها، لكنّهـا كانـت تخدمـه فـي الوقـت نفسـه. ولبلـوغ هـذه الغايـة أخـذت الفلسـفة المثاليّـة علـى عاتقهـا، علـى مـدى زمـن طويـل جـدّاً، عـدا بعـض الاسـتثناءات، مسـألة «الأصـل الجـذريّ للأشـياء» (لايبْنِتْـز[4])، وحاولـت خـرق «غمـوض» هـذه المسـألة، وإعمـال الفكـر فيهـا بلغـة مفهوميّـة ومتماسـكة... كمـا لـو كان لهـذه المسـألة معنـى مـا.

فـي واقـع الأمـر، إنّ القـول بوجـود مسـائل لامعنـى لهـا هـو أحـد مكاسـب المادّيّـة. ففـي مسـألة الأصـل الجـذريّ للأشـياء هـذه، كان علـى المادّيّيـن، وعلـى

---

(١) Réponses aux premières objections, dans R. Descartes, OEuvres, éd. C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, t. IX, 1re partie, 1982, p. 86-88.

(٢) كتاب الأخلاق (Éthique, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999, Livre I, Définition VI, p. 15 ; Livre II, Proposition XXIX, Scolie, p. 67).

(٣) G. W. Leibniz, Essais de théodicée, éd. J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, § 8, p. 108; «Dialogus» dans G. W. Leibniz, Die Philosophischen Schriften, éd. C. Gerhardt, t. VII, Berlin, Weidmann, 1890, p. 190, note « Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus » :
(عندما يحسب الله ويمارس التفكير، يتكوّن العالَم)

(٤) Sur l'origine radical des choses, trad. P.-Y. Bourdil, Paris, Hatier, coll. «Profil formation», 1994.

كانط نفسه[1]، أن يروا ليس أكثر من خديعة نظريّة، موحى بها من الدين، خديعة ينبغي على الفلسفة أن تتخلَّصَ منها، بكلّ بساطة. ولإعطاء صورة عن ذلك في إمكاني أن أقول إنّ مسألة «لماذا يوجد شيءٌ ما وليس لا شيء» تضاهي بعبثيّتها تلك المسألة التي تُطرَح على الأطفال لتسليتهم: «لماذا يا تُرى لا يفيض البحر الذي يصبّ فيه العديد من الأنهار؟». عندما يُطرح السؤال: «لماذا يوجد شيءٌ ما وليس لا شيء؟»، يغيب عن الخاطر أنّ لو لم يكن هناك «شيء ما» (ذو وجود)، لما كان هناك أحد ليطرح سؤال العدم، وأنّ مسألة العدم بالتالي هي خدعة التظاهر بالاعتقاد أنّ الوجود يمكن الّا يوجد _ في حين أنّ ليس هناك من خيار!

وبما أنّنا لسنا على عجلة في أمرنا، أسمح لنفسي بأن أقدِّم، في ما يتعلّق بمسألة أصل العالَم الشهيرة هذه (التي لا تزال تُلهِم فلسفة فلاسفة العصر الحديث، مِثل هايدِغِر)، مَثَلاً مضيئاً، يُبَيِّن كيف تُعالَج المسالة من قِبَل المثاليّة ومن قِبَل المادّيّة.

ستقول الفلسفة المثاليّة: خلق الله العالَمَ مِن الخواء، أي من العدم. لم يكن هناك شيء إذاً (إلّا الله) قَبْل صدور الأمر من الله بخَلْق العالَم. لاحِظوا أنّ الكلمة الصغيرة «قَبْل» تطرح مسائل مخيفة، إذ تشير إلى أسبقيّة زمانيّة. والحال هذه، هل كان الزمان موجوداً قَبْل خَلْق العالَم؟ أم إنّه لم يظهر إلّا مع خَلْق العالَم، مخلوقاً هو الآخر؟ وإن كان مخلوقاً هو الآخر، فقَبْل الزمان، بالتالي، لم يكن يوجد زمان، بل كان هناك أزليّة الله + العدم الذي منه انتشل الله العالَم بالخَلْق الخالص (مِن لا شيء). وهذا يُبرِز بسطوع كلّيّة قدرة الله (ذلك أنّ في عالَم البشر، لا يمكن «خَلْقُ» شيء من لا شيء: لا بُدَّ مِن مادّة موجودة مُسَبَّقاً). لكن كلّما تعاظمت قدرة الله، كلَّما تناقصت القدرة على فهمه. وقد ذهبت الفلسفة

(١) نقد العقل الخالص، مصدر مذكور، ص ١٠١٥: «المظهر المتعالي [...] لا يتعطّل، حتّى بعدما تُكشف حقيقته، ويتمّ الاعتراف الصريح ببطلانه بفضل النقد المتعالي (مثلاً، المظهر الذي تقدِّمه هذه العبارة: يجب ان يكون للعالَم بداية وِفْق الزمان)».

المثاليّة في اتّساق تفكيرها إلى حدّ القول إنّ الله «يتعذّر فهمُه»، إنّه خارج نطاق كلّ مداركنا الإنسانيّة، وإنّنا إذا كنّا نتكلّم عليه، فذلك «من باب المماثلة» (مع حفظ النِسَب، لأن ما من قياس يضعه في مقارنة معنا). بالفعل، فليفهم مَن يفهم كيف أنّه قد تواجد وحده بصحبة العدم، وأنّه انتشل وجود العالَم من لا شيء! هذا يجعله عندئذٍ حقّاً الأصل المطلق للعالَم، لكن يتعذّر فهمُه.

لنأخذ في المقابل فلسفة ماديّة كفلسفة أبيقورس. إنّها لا تتكلّم على أصل العالَم (مسألة بلا معنى)، بل على بداية العالم. وهي لا تلجأ إلى الله الكلّي القدرة لينتشل العالم من العدم. فقبل البداية، لا يوجد الله، ولا العدم. ماذا يوجد إذاً يوجد، حَسَبَ طرحٍ ماديّ بامتياز، دائماً شيءٌ ما موجود مسبّقاً، ودائماً مادّة موجودة مُسبّقاً، وهي ليست الخواء: إنّها مادّة خاضعة لقوانين. ما هي هذه المادّة؟ إنّها الذرّات اللامتناهية عدداً، جزيئات غير قابلة للقسمة، لا تني تقع كلّها في الفراغ اللامتناهي، تحت تأثير الجاذبيّة (قانون)، وقوعاً متوازياً، دون أن تلتقي أبداً. فالشاعر الفيلسوف لوقريتيوس الذي عَرَض، في قصيدة عنوانها «في طبيعة الأشياء»، فلسفةَ أبيقورس الذي كانت مخطوطاتُه قد أُتلِفَت، يقول: قبل بداية العالَم كانت الذرّات تقع «وقوع المطر». وكان ذلك لِيدوم إلى ما لانهاية لو أنّ تلك الذرّات لم تكن تتحلّى بخاصّيّة مدهشة، «الخروج عن المَساق»، أو القدرة على إمالة خطّ وقوعها المستقيم، إمالةً غير ملحوظة. يكفي قَدْر لا يُذكر من الحَرْف، من «الانحراف»، كي تتلاقى الذرّات وتتكوّم: وإذ بنا في بداية العالَم وفي العالَم. لا يوجد في الأصل لا الله ولا العدم، لا يوجَد أصل، بل توجَد البداية، ولإدراك البداية، هناك مادّة موجودة مسبّقاً، تصبح عالَماً بفعل التلاقي (العارِض، العشوائيّ) بين عناصرها. والتلاقي هذا، الذي يحكم الكلّ، هو وَجْهُ العَرَضِ والمصادفة، لكنّه يُنْتِج ضرورة العالَم: هكذا تُنْتِج المصادفةُ وَحْدَها الضرورة، دونما تدخّل من الله[1]. أي أنّ العالَم يُنتِج ذاتَه وَحْدَه، وأنّ مع

---

(١) يقول ألتوسّير في كتابه قراءة الرأسمال (Lire le Capital, éd. É. Balibar, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1996 (1965), p. 46.): إنّ «[...] النظريّة الماركسيّة حول إنتاج المعرفة» تفرض «واجب التخلّي عن كلّ غائيّة للعقل، واستيعابَ العلاقة التاريخيّة لنتيجة ما مع شروطها كعلاقة إنتاج، لا كعلاقة تعبير، وبالتالي، كعلاقة ما قد نسمّيه، بكلمة تتنافر مع نسق المقولات الكلاسيكيّة، وتتطلّب استبدال هذه المقولات نفسها، ضرورة طابعها العَرَضيّ».

إبدال مسألة الأصل المثاليّة بمسألة البداية المادّيّة (أو الحدوث، أو المجيء)، يتمّ التخلّص من مسائل لا معنى لها: ليس مسألة أصل العالم وحسْب، بل كلّ ما يتعلّق بها - مسألة الله، وأنّه كلّيّ القدرة، وتعذُّر فهمه، والزمان، والأبديّة، إلخ.

كذلك كان الدين يطرح مسألة نهاية العالم (بمعنَيَيْها: الموت وما بعده، ومآل العالَم). فلماذا وُجِد الإنسان على الأرض؟ ما هو مآل الإنسان، أيّ معنى لوجوده ولتاريخه، ما غاية هذا التاريخ؟ كان الدين المسيحيّ يجيب عن هذه الأسئلة بالعقائد المتعلّقة بالخطيئة الأصليّة، وبتجسّد الله في المسيح، وبخلاص الجنس البشريّ في نهاية الأزمنة مفتدىً بآلام المسيح. وقد استعادت الفلسفة هذه المسألة، أو كان عليها أن تستعيدها (وتُواصِل استعادتها عندما تكون فلسفة مثاليّة أو روحيّة). لكنّها، بالطبع، لم تحافظ على شكلها: هذه اللوحات التي تمثّل الحكاية المسيحيّة. لقد أعْمَلتْ الفِكْر في هذه المسألة بمفاهيم فلسفيّة، وتلميحات تجريديّة مترابطة في ما بينها أشدّ الترابط الممكن. وطَرَحتْ موضوعة حالة الفطرة، والسقوط، الذي لا يمكن تجنّبه، في حالة المجتمع (لحماية البشر من مساوئ حالة الحرب، الناتجة عن حالة الفطرة)، وأعملت الفكر في شروط الانتصار النهائيّ للحرّيّة في التاريخ. هنا أيضاً، قامت بتحويل مفردات السؤال، ومفردات الجواب، تِبْعاً للتغيّر التاريخيّ الذي طال معتركات الصراع السياسيّ والإيديولوجيّ، وتبعاً للمواقف الخاصّة التي يتّخذها الفلاسفة. لكنّها حافظت على مسألة وِجهة الوجود الإنسانيّ، ووِجهة التاريخ، قبل أن يُكشف دجلها النظريّ على يد فلسفة ماركس المادّيّة، مستعيدة استلهام تقليد قديم، من وجوهه البارزة أپيقورس، ومكياڤيللي، وديدرو، إلخ.

إنّها أيضاً مسألة لا معنى لها. فهذه المسألة المتعلّقة بمعنى الوجود الإنسانيّ والتاريخ الإنسانيّ (كما لو أنّ أحداً كلّيّ القدرة قد عيّن لهما مسبّقاً هدفاً نهائيّاً) تضاهي بسذاجتها السؤال الذي طرحه مالبْرانْش: «لماذا إذاً تمْطِر على البحر، وعلى الرمال، وعلى الطرق العامّة[1]». والقصد ضمناً: لا معنى لذلك، ما دام البحر لايعوزه الماء، والكثبان والطرق، حيث لا شيء ينبت، ليست بحاجة إليه بالتالي لا فائدة من ذلك في شيء. دهشة لا معنى لها إلّا في فهم للعالم دينيّ، حتّى لو قدّم نفسه على أنّه فلسفيّ، وعلى أنّه تصوّر يريد أن يكون كائن كلّيّ القدرة قد عيّن غايةً ودوراً لكائنات العالَم كافّة. فيكون ردّ المادّيّة: ولماذا عدم الإقرار بأنّ العالم مليء بأشياء «لا تنفع في شيء» لنمضِ قُدُماً: لماذا عدم الإقرار بأنّ ليس من معنى (نهاية، هدف محدّد مسبّقا) لا للعالم ولا للوجود الإنسانيّ ولا للتاريخ البشري؟ أيكون ذلك محبِطاً لكن مهلاً، لماذا لا نعترف صراحةً بأنّ الشرط الأكثر ضماناً للقدرة على الفعل في العالَم، للقدرة على تحويل مجراه، وبالتالي للقدرة على تضمينه معنىً، بالعمل، وبالمعرفة، وبالصراع، هو الإقرار بأنّ ليس للعالم من معنى (محدَّد مسبّقاً، مثبت مِن قِبَل كائن كلّيّ القدرة هو عبارة عن افتراض خالص)

إنّ الفلسفة المنبثقة من الدين، أخذت بالتالي مسائل الدين على عاتقها. وينبغي ألّا يذهب الظنّ إلى أنّ الأمر يتمّ على سبيل التقيّة نظراً إلى أنّ التفكير خارج تطاق الدين كان محظوراً على مدى قرون. يجب ألّا يُفترَض أنّ الفلاسفة كانوا جميعاً (يوجد استثناءات) أناساً يتقدّمون «مُقنَّعين[2]» (ديكارت)، وكانوا بالتالي ذوي تفكير مزدوج، «عقيدة مزدوجة». عرف هذا الطرح انتشاراً واسعاً

(١) نيكولا مالبرانش، مبحث في الطبيعة وفي النعمة (Traité de la nature et de la grâce, I, § 14, dans N. Malebranche, Œuvres, t. II, éd. G Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 25-26. Voir aussi idem, Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, sur la mort, IX § 12, Œuvres, t. II, op. cit., p. 843-844).

(٢) (رينيه ديكارت): « Cogitationes privatæ », Œuvres, op. cit., t. X, 1986, p. 213. «مثلما يضع الممثّل المسرحيّ قناعاً على وجهه ليخفي احمرار جبينه؛ كذلك أنا، الذي سأعتلي مسرح هذا العالَم حيث لم أكن حتّى الآن إلّا مُشاهِداً، أظهَرُ على المسرح مقنّعاً».

فـي القـرن الثامـن عشـر لتفسـير العلاقـات المتناقضـة بيـن الفلسـفة والديـن. وهـذا يفتـرض أنّ الفلاسـفة، نظـراً إلـى طبيعـة الفلسـفة بتميّزهـا النوعـيّ، باعتبارهـا، علـى مـا يبـدو، «عقـلاً خالصـاً»، كانـوا دائمـاً يُعمِلـون التفكيـر علـى الحقيقـة ويمتلكونهـا، لكـن لمّـا كان محظـوراً إشـهارُها علـى المـلأ، تحـت طائلـة الإحالـة إلـى محاكـم التفتيـش والمـوت، اصطنعـوا لأنفسـهم عقيـدةً تُطـرَح أمـام العامّـة، حيـث كانـوا يتقدّمـون «مُقنَّعيـن» لإخفـاء فكرهـم، وحمايتـه مـن العقوبـات التـي تفرضهـا السـلطات الدينيّـة أو السياسـيّة، مكتفيـن بإيصـال شـيء مـن الحقيقـة.

هـذا التصـوّر المثالـيّ لا يتطابـق والحقيقـة التاريخيّـة. ففـي الواقـع، لدينـا كلّ المبـرِّرات للاعتقـاد بـأنّ الفلاسـفة الذيـن تكلّمـوا علـى اللـه، عـدا الاسـتثناء (سـپينوزا)، لـم يفعلـوا ذلـك تراجعـاً وحسـب، أمـام ضغـوط زمنهـم الإيديولوجيّـة: لقـد آمنـوا، هـم أيضـاً، باللـه هـذا، الـذي غيّـروا اسـمه؛ لقـد آمنـوا، هـم أيضـاً، بالمسـائل الدينيّـة حـول أصـل العالَـم وحـول معنـى الوجـود والأشـياء؛ لقـد أعملـوا الفكـر فـي هـذه «المشـكليّة» (نسـق المسـائل) الموروثـة عـن الديـن حـول الحقيقـة المطلقـة. لقـد كانـوا فعـلاً بحاجـة إلـى اللـه هـذا لكـي «يسـندوا» نسـقهم الفلسـفيّ، ولكـي «يُعمِلـوا الفِكْـر فـي الـكلّ»، لا كفلاسـفة «خالصيـن» مضطرّيـن لتمويـه فكرهـم، إنّمـا كمثاليّيـن راسـخين فـي معتقدهـم.

والدليـل علـى أنـه كان فـي الإمـكان التفكيـر بطريقـة أخـرى، التفكيـر وِفـق «مشـكليّة» مختلفـة تمامـاً، وفـي الأوقـات الصعبـة نفسـها نسـبةً إلـى الفلسـفة، هـو وجـود تقاليـد غيـر التقاليـد المثاليّـة: التقاليـد المادّيّـة، التـي لـم تكـن تفكّـر خـارج الديـن وحسـب، بـل أيضـاً خـارج المسـائل الدينيّـة المحوَّلـة إلـى مسـائل فلسـفيّة، وبالتالـي علـى «أسـاس» مختلـف تمـام الاختـلاف، وِفـق «مشـكليّة» مختلفـة تمـام الاختـلاف، بكشـف المسـائل التـي لا معنـى لهـا وبالتخلّـي عنهـا.

ليـس لهـذه الملاحظـات القليلـة سـوى هـدف واحـد: إظهـار أنّ علاقـة الفلسـفة بالديـن ليسـت علاقـة بسـيطة، ولا هـي علاقـة «خالصـة»، تكـون الفلسـفة فيهـا عقـلاً خالصـاً علـى الـدوام، ويكـون الديـن خَطَـلاً ودجـلاً اجتماعيّـاً ليـس إلّا.

لا لكون الدين، في شروط معيّنة من الصراع الاجتماعيّ، وهي، والحقّ يقال، نادرة جدّاً حتّى الآن، يستطيع أن يكون شيئاً آخر غير مجرّد إذعان، وحَسْب، بل كذلك لكون الفلسفة ليست محدَّدة بعلاقتها بالدين، وبالمسائل الدينيّة فقط، نظراً إلى أنّ خلف هذه العلاقة، وباتّخاذها مواقف محض فلسفيّة، إمّا مثاليّة، وإمّا مادّيّة، لها كذلك معتركات أخرى، تجعلها تأخذ أو تترك المسائل الدينيّة المتعلّقة بأصل العالم وبمعنى الوجود والتاريخ الإنسانيّين. ليس اتّخاذ المواقف هذا متوقّفاً على وجود الدين: إنّها مواقف تُحيل إلى تعارضات فِكَر وتوجّهات، يتعذّر تفسيرها خارج النزاعات الاجتماعيّة الكبرى، الإيديولوجيّة والسياسيّة، التي تهزّ تاريخ العالم.

كلّ ذلك سيجد تفسيره في ما يلي.

لكن إذا كانت مسائل الفلسفة قد جاءتها، في معظمها، من الدين أوّلاً، يتوجّب بالتأكيد طرح سؤال: وماذا عن كُنْهِ الدين سؤالٌ صعب.

لم يكن الدين، بالنسبة إلى معظم البشر، على مدى التاريخ الإنسانيّ المديد، يطرح أيّة مسألة، ولم يكن ينطوي على ما هو غامض في شيء. ذلك أنّه كان يجيب بنفسه عن السؤال بالخدمات التي يوفّرها، ولأنّه، بكلّ بساطة، كان يندرج في صميم نظام الأشياء، بمثابة «بديهيّة» لا تستدعي النقاش. كان حاضراً، ممثَّلاً بكهنته، بكنائسه، بأساطيره وعقائده، بأسراره وشعائره. كان حاضراً كحقيقة الأشياء، كي يقول هذه الحقيقة، ويعلِّمَها، ويجعلها تسود بين البشر. كان مُقيماً، معترَفاً به، مدعوماً من الدولة. ولمّا كان نظام الأشياء، عندما يجري تمجيده، ينقلب دائماً لصالح الطبقة المسيطرة، كان يُستنتَج من ذلك دائماً أنّ الدين، حسب تعبير يعود لماركس في شبابه، هو فقط «أفيون الشعب[1]»، مخدِّر يُستخدَم لتنويم انتفاضات المستغَلّين، وبالتالي لتقوية

(١) «مقدّمة نقد فلسفة الحقّ عند هيغل» (« Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel », dans K. Marx, Œuvres, t. III, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 383).

المستغِلّين في إحكام سيطرتهم. وبالفعل، يؤدّي الدين تماماً هذا الدور الإيديولوجيّ الطبقيّ في كافّة المجتمعات الطبقيّة، حتّى عندما يكون قسم من المؤمنين مندفعاً في الصراع الطبقيّ إلى جانب الثائرين[١].

مع ذلك، كان يوجد ما يشبه الدين قبل ظهور المجتمعات الطبقيّة بكثير، في المجتمعات المشاعيّة «البدائيّة»، وكان يؤدّي وظائف أخرى. كان بأساطيره عامل توحيد المجموعة المجتعيّة في صراعها ضدّ الطبيعة، التي كانت تلك المجموعة تستمدّ منها أَوَدَها بصعوبة. وكان كذلك عامل تنظيم ممارساتها الإنتاجيّة، منادياً عبر سحرته أو كهنته بالأوقات المؤاتية للبذار وللحصاد وللصيد المائيّ أو البرّيّ، لجمع الناس وتنظيمهم في عمل جماعيّ. هكذا كان الكهنة يحوزون، بل يستبْقون لأنفسهم، معلومات معيّنة ذات طابع نظريّ، هو الذي يرسي سلطتهم على سواهم من الناس.

لكن هذا ليس كلّ شيء. فما كان آنذاك يقوم مقام الدين كان يُشرِف كذلك على كافّة أحداث حياة الأفراد: الولادة، الاحتلام، التأهيل الجنسيّ والاجتماعيّ، التزاوج، الانجاب، الموت. دورة بلا نهاية: الحياة، الجنس، المجتمع، الموت، وربّما كذلك اللغة. وليس من المصادفة أن تكون هذه الأحداث خاضعة على هذا النحو للتكريس باحتفاليّات خاصّة: إحتفاليّات كانت تؤمّن في الواقع إعادة الإنتاج البيولوجيّ للمجموعة المجتمعيّة، كما تؤمّن، بقانون التزاوج الخارجيّ (زواج من خارج المجموعة)، علاقةَ الجماعة مع غيرها من الجماعات، وتجدُّدَها، وتحالفاتها.

وإذا كانت الأديان التي نعرف في مجتمعاتنا، قد تخلّت، في معظمها، عن دورها، المسيطر آنذاك، في توحيد المجتمع، وعن دورها في تنظيم الإنتاج، فهي لم تتخلّ أبداً عن دورها في التأهيل إلى العيش، وإلى الحياة الجنسيّة، وإلى

---

(١) في صياغة أولى: «حتّى عندما يتّخذ شكل 'دين علمانيّ' كما في البلدان الاشتراكيّة». في صياغة ثانية: «حتّى عندما يتّخذ شكل دين 'علمانيّ' (دين العقل، الذي مارست شعائره الفِرَق الماسونيّة التي كانت تقدّميّة في القرن الثامن عشر)».

الموت. إنّها لا تزال تكرِّس، باحتفاليّاتها وطقوسها، الولادةَ والزواج والموت، وتراقب، عبر الاعتراف بـ«الخطايا»، بلوغ الحياة الجنسيّة و«سويّة» ممارستها. هكذا تتعلّق الأديان بالولادة والجنس والموت، بواسطة رابط ما غامض، بحيث يشكّل الموت في أغلب الأحيان الوجه المستعار للولادة والجنس.

يلازم الموت فعلاً كلّ تاريخ الحضارة الإنسانيّة. وقد لوحظ أنّ البشر كانوا الحيوانات الوحيدة التي تدفن جثثها، بل أفضل، التي تشيّد لها المدافن، بل أفضل، التي لجأت إلى دفنها مع كلّ ما تحتاج إليه في حياتها اليوميّة، بما فيه الخدم والقرين، يُضحّى بهم لهذه المناسبة، كما لو أن ذلك يضمن لها بقاءً في حياة مرئيّة وظاهرة. لقد ظلّ الموت مرتبطاً على مدى الزمن بفكرة الحياة الآخِرة، حتّى في حضارات لا تعترف بها وعلى ما يبدو لا تخشاها (مدغشقر): إذ أنّ عدم الاعتراف بالموت، وزيارة قبر الفقيد لإقامة الولائم عليه، عبارة استمرار التظاهر بالاعتقاد بأنّ الحياة مستمرّة.

والحال أنّ الدين كان حاضراً للاجابة عن السؤال الباعث على القلق، سؤال الموت، بكلّ الأساطير الدينيّة المتعلّقة بخلق العالم والبشر، وبسقوطهم، وشقائهم في هذه الدنيا، وبخلاصهم الذي يضمن لهم حياةً أبديّة، في عالم آخَر ينعم أخيراً بالسلام والسعادة. هذا الدين بالذات، بما لحقه من تحوّلات، كان يصلح تماماً لأن يصبح يوماً أداةً في يد الأقوياء، وأن يخدم قضيّتَهم داعياً المستغَلّين إلى إذعان في هذه الحياة يُعوَّض في المابعد، وأن يقتصر تقريباً على التزام وظيفة الاستعباد الإيديولوجيّ هذه. إلّا أنّ هذا لم يكن ليحول دون أن يكون الدين أيضاً المُواسي، الذي يتجاوب وشكاوى القلق والشقاء البشريَّيْن، والذي يعطي المسحوقين بالعبوديّة والاستغلال ما يخالونه معنى لحياتهم، والذي يوفِّر لهم أن يعيشوا أو يأملوا أُخوّة ما مُتخيَّلة، ورجاء حياة أخرى، متوَهَّماً، لكنّه مع ذلك رجاء. هذا السؤال المقلق المتعلّق بالموت الذي كان يمكن أن يفاجئهم في أيّة لحظة، لم يكن بالنسبة إلى هؤلاء التعساء سؤالاً يُطرح فقط عند بلوغ الحياة حدّ النهاية. ذلك أنّ الموت هو

أيضاً انعدام الحياة. هذه الحياة التي لا تعدو كونها «رماداً»، في تعبير الإنجيل. لماذا تتوجّب معاناة الألم هكذا، في «عيشة ليست بحياة» كان الدين يردّ على هذا الموت الحيّ بوعد بالبقاء في الحياة، وبحياة أخرى. فكان بذلك يخدم، مصالح المستغلِّين، ويمكن فهم ذلك، بما أنّه كان يدعو إلى الإذعان، ويُسَوِّغ طَوْقَ ما لا يُطاق من الحياة الحاضرة، لقاء وعد بالتعويض في الحياة الآتية. لكنّ ذلك كلّه كان محوره الموت، وخشية الموت، ومسألة الموت، و«سرّ» الموت والألم، السرّ الملازم لكلّ تاريخ البشريّة، مثل مدافن موتاها. لماذا الموت والألم؟ لماذا يتوجّب أن يموت البشر ويتألّموا؟

ربّما كان الشيء الأصعب على البشر إطلاقاً هو أن يتقبّلوا الفكرة التي يدافع عنها المادّيّون، فكرة «وجود» الموت في العالَم، وسلطان الموت على العالَم. ولا يقتصر الأمر على القول بأنّ الإنسان قابل للموت، وأنّ للحياة نهاية، وأنّها محدودة في الزمن. يتعلّق الأمر بتأكيد أنّ في العالّم كَمّ من الأشياء التي لا معنى لها إطلاقاً، ولا يستفاد منها في شيء؛ خاصّة فكرة إمكانيّة وجود ألم ووجع دون أيّ مقابل، أيّ تعويض، لا في هذا العالَم، ولا في ما عداه. يتعلّق الأمر بالاعتراف بوجود خسارات مطلقة (لن تُغطّى أبداً)، وإخفاقات مُبْرَمة، وأحداث بلا أيّ معنى ولا أيّة عاقبة، ومشاريع بل وحضارات بكاملها تجهض وتضيع في عدم التاريخ، دون أن تترك فيه أثراً، مثل تلك الأنهار الكبيرة التي تختفي في رمال الصحراء. ولمّا كانت هذه الفكرة تستند إلى الطرح المادّيّ بأنّ العالَم نفسه ليس له أيّ معنى (مثبت سلفاً)، وما وجوده إلّا مصادفة وقعت كأعجوبة، منبثقة بين عدد لامتناه من عوالم أخرى اختلف مصيرها، وبادت في عدمٍ من الأَجرام الباردة، يتّضح أنّ خطر الموت والعدم يحاصر الإنسان من كلّ الجهات، وأنّ الإنسان يمكن أن يتملّكه الخوف من ذلك، عندما تكون الحياة التي يعيش لا تساعد في جعله ينسى الموت، بل تجعل هذا الأخير أكثر حضوراً بالنسبة إليه.

وفي حال لم ننسَ أنّ وراء سؤال الموت يكمن سؤال الولادة كما سؤال الجنس، وأنّ الدين بالتالي يهتمّ بالإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة (الولادة،

الجنس، الموت) ذات العلاقة بإعادة الإنتاج البيولوجيّ لكلّ مجتمع إنسانيّ، نتفهّم والحال هذه أنّ الدين لا يقتصر على دوره كـ«أفيون الشعب» في صراع الطبقات. نعم، إنّه مجنّد في صراع الطبقات بلا انقطاع، وتقريباً دائماً إلى جانب أصحاب السلطان. لكنّه مجنَّدٌ لأنه موجود، وهو موجود لأنّه ينطوي على هذه النواة من الوظائف الباقية مُلازِمةً له، هذه النواة من الأسئلة والإجابات التي تربطه، من وراء التوكيدات الكبرى حول أصل العالَم ونهاية العالَم، بالموت، وبالجنس، وبالولادة. هذه الأسئلة ذات العلاقة، كما قلتُ قبل لحظة، بإعادة الإنتاج البيولوجيّ للمجتمعات الإنسانيّة، هي أسئلة «مُعاشة» في اللاوعي، أو في الجزَع، أو في جزَعٍ لاواعٍ. فما تثيره من قلق لم يختفِ مع ظهور المجتمعات الطبقيّة، إنّما بالعكس، لكن لا يمكن القول إنّه يقتصر على هذه المجتمعات، إذ أنّه سابق لها إلى الوجود. إنّه هذا الجزَع الذي يستبدّ بالطفل ويجعله يُهرَع ملتمساً الحماية من والديه، وهو الذي يجعل الإنسانَ يرتعد بعد نجاته من حادث مميت، والجنودَ في المعركة يمتقع وجههم قبل الهجوم، وهو الذي يصيب الشيوخ عند اقتراب النهاية التي لا مردّ لها، والتي يجعلها المرض أكثر إيلاماً.

معرفة مواجهة الموت بعُرْيِه التامّ، مع إدراك كامل لِما يعنيه ودونما خوف، سواء في مخاطر الأعمال، أو الحرب، أو المرض _ أو حتّى الحُبّ («وحيداً يكون الإنسان أمام الحبّ كما أمام الموت»، مالرو)، هوذا موضوع مأساويّ كبير في الحكمة الشعبيّة وفي الفلسفة المادّيّة. كان فرويد يعرف، وقد أصيب بسرطان خطير في الفكّ، أنّه محكوم بالموت، ومع ذلك ظلّ يعمل حتّى آخر لحظة، معانياً أقسى الأوجاع، عارفاً أنّه سيموت، وعارفاً متى. كان يعامل الموت كما هو عليه: لا شيء. ويا لها من آلام من أجل هذا اللاشيء!

إنّني أتكلّم على فرويد، على سبيل المثَل، وهو معروف، نظراً إلى شهرته. لكن كم من مئات الملايين من الناس المطموس ذِكرهم لم يبلغوا سكينة الموت الرهيبة، ما يسمّى «سلام الموت»، إلّا عبر آلام لا توصَف ولا تَهْمُد؟ وإذا ما عرفنا أنّ الحياة الجنسيّة تستطيع هي الأخرى إثارة حالات جزع رهيبة، وأنّ الوجود (الولادة)

تكتنفه الأسرار (لماذا أنا، وليس «شخص آخر»)، سنرى أنّ التدخّلات الدينيّة التي تُقِرّ موضوعيّاً الاستيلاد البيولوجيّ للأفراد لتجعل منهم أناساً اجتماعيّين تجد صدىً لها في الجزء الإنسانيّ، الذي لا يمكن دحضه بالعقل وحده.

الواقع أنّ الفلسفة المادّيّة كانت تؤكّد منذ زمن بعيد أنّ الخوف من الموت هو صانع الدين («الخوف هو ما خلق الآلهة»)، وبهدف محاربة الدين عملت هذه الفلسفة على سرقة الموت منه، عبر تدمير مخافة الموت، بالبرهان على أنّ الموت عبارة عن لا شيء. وقد سبق لأبيقورس، في القرن الرابع قبل الميلاد، أن فَكّر على هذا النحو: الموت لا شيء بالنسبة إلى الإنسان الحيّ، بما أنّه على قيد الحياة، والموت لا شيء، بالنسبة إلى الميت، بما أنّه لم يعد يعرف عنه شيئاً[1]. وبيّن مادّيّون آخرون في القرن الثامن عشر أنّ الإنسان ليس سوى تنظيم معيّن لمادّة، وعندما يتفكّك (في الموت) فذلك أنّه يعود إلى حالته السابقة. كانت تلك حجج مقبولة بالنسبة إلى عقول متفوّقة، لكنّها أضعف من أن تُقنِع معظم الناس، الذين كانوا يطلبون الحماية في الدين. صحيح بلا شكّ أنّ الموت بمعناه الحقيقيّ ليس بشيء بالنسبة إلى الجثّة، أو انّه، بالنسبة إلى الحيّ، ليس سوى لحظة لامتناهية في الدِقّة يتعيّن عبورها، لكنّ ذلك خطأ في الكلام على الألم الذي يسبق كلّ هذه الميتات، وخطأ بالنسبة إلى الباقين على قيد الحياة، الذين يتلقّون من الموتى الدرس الخالد حول محدوديّة الحياة الإنسانيّة، ويرون مسبّقاً في الموت المصير الذي ينتظرهم حتماً: درس الخوف.

مع ذلك، هنا تحديداً، رغم قصور البراهين الفلسفيّة عن تخليص الناس من مخافة الموت، يمكن الشعور بنوع من الطلاق، أو بطلاق جذريّ، بين التصوّر الدينيّ والتصوّر الفلسفيّ للعالَم.

عندما يقول أفلاطون: «أن تتفلسف، يعني أن تتعلّم كيف تموت[2]»، فهو

(١) « Lettre à Ménécée », dans Épicure, Lettres et maximes, éd. M. Conche, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1987, p. 219-221.

(٢) Phédon, 67 e, 81 a. Althusser emprunte sa formule à Montaigne : voir Les Essais, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 19, p. 82 :

استعار ألتوسّير العبارة من مونتاني.

ينضمّ إلى طروحات الإذعان الدينيّ، لكن من طريق التأمّل والتفكير: الموت، هو الانفصال عن المحسوس والجسد، للتمكّن من تأمّل الحقيقة. عندما يقول سپينوزا في عبارة ماديّة إنّ «التفلسف، ليس تَعَلُّم الموت، بل تعلُّم الحياة»[1]، يذهب في قوله أبعد من حجّة أبيقورس: بدل البرهان على أنّ الموت ليس بشيء، أي بدل شدّ الانتباه إليه، هو يعامله كلاشيء، أي بالسكوت عنه، كيلا يتكلّم إلّا على الحياة.

هذان الموقفان المتعارضان (لأنّ الأوّل يدعم الدين، والآخر يعامله بطريقة جدّ نقديّة)، الأوّل مثاليّ والثاني ماديّ، يشتركان على الأقلّ في كونهما يتدبرّان الأمور بالعقل، ويبحثان بدأب عن دلائل وبراهين عقلانيّة. بصرف النظر عن كون هذه الدلائل والبراهين مُقْنِعةً إلى هذا الحدّ أو ذاك. عندما يشرح أفلاطون أنّ الجسد «مقبرة» للإنسان تحول دون رؤيته الحقيقة، وأنّ «ماتَ» تعني تجرَّدَ من جسده (= تحوَّلَ عن الانطباعات المحسوسة) كي يرى الحقيقة[2]، فليس من السهل تتبّعُ شرحه. وعندما يسوق أبيقورس برهنته حول الموت، يظلّ، رغم كون برهنته هذه غير قابلة للدحض، غير مُقْنِع أبداً. لكن في الواقع، هذه الحجج، مهما كانت أحياناً مصطنعة واعتباطيّة - خصوصاً في التقاليد المثاليّة -، إنّما تظلّ حججاً، وحججاً تَوصَّل إليها العقل بعمل دؤوب مُنْكبّاً على إنتاج خطاب عقلانيّ متّسق في كلٍّ متماسك. يا للاختلاف عن الدين! حجج الدين تُلازِمه منذ البدء، ودون أن يبذل أيّ جهد في سبيلها، ودون أن يكون قد أقام بينها انتظاماً عقلانيّاً متّسقاً. فهو تلقّى حججه من الله نفسه، في الوحي، وهو معصوم عن الخطأ، نظراً إلى كونه تلقّى مع تلك الحجج كذلك الضمانة المطلقة بحقيقتها! إنّه واثق من قضيّته إلى الأبد، وعندما يتكلّم على الموت أو على شخص يحتضِر، فذلك كي يضفي مسحة من القدسيّة على هذه المحنة،

---

(١) كتاب الأخلاق، م س.(Livre IV, Proposition LXVII, p. 455)
«ما من شيء يستحوذ على تفكير الإنسان الحرّ أقلّ من تفكيره بالموت، وتتأتّى حكمته من تأمّل ليس في الموت بل في الحياة».

(٢) Cratyle, 400 c; Phédon, 66 a-67 b.

بإخافة الناس (الجحيم للخطأة) أو بتعزيتهم: لكن دائماً باستغلال هذه المحنة لإدامة سلطته.

والحال، ما يشكّل الصدمة الأشدّ هو أنّ هذا الطلاق بين المادّيّة والدين يظهر في الممارسة الأكثر ملموسيّة، الأكثر تعلّقاً بالحياة اليوميّة، لدى الناس العاديّين، الذين يعتبرون أنفسهم من «الذين ليسوا بفلاسفة».

كنتُ أقول قبل قليل إنّ فلسفة الذين ليسوا بفلاسفة، بمظهرها السلبي، المذعِن، إنّما تنطوي على شيء ما دينيّ. ويبدو الأمر جليّاً نظراً إلى الإرث الثقيل الذي ينوؤون بحمله: العبوديّة على مدى قرون وقرون، وكلّ انتفاضاتهم المجهَضة والمسحوقة في الدم. ويمكن تفهّم حذرِهم الغريزيّ، وتجنّبهم السُلطة الكلّيّة القدرة- طبيعةً وطبقةً مسيطِرة - التي تثقل كاهلهم وتسحقهم. يمكن تفهّم كونهم بما تربّوا عليه من حذر قديم، يتحايلون على مفاعيل تلك السلطة، ولا يتصرّفون إلّا متجنّبين إيّاها للبقاء على قيد الحياة.

لكن، في الوقت نفسه، يوجد في الفلسفة العفويّة لهؤلاء الناس نفسهم بذرة تصوّر آخر، مناقض، ويقلب ترتيب الحجج. فهو يستعيد دون خشية الفكرة القائلة إنّ من كينونة الإنسان أن يكون خاضعاً لشروط حياة ولقدرات محدودة، وأنه، في الحدّ الأقصى، صائر إلى الموت. لكنّه، بدل الاحتكام إلى الله والإذعان، يستخلص الاستنتاج من ممارسة الناس الحقيقيّة، ويعتبر أنّ هذا الشرط المحدود، الفاقة والعوز، هو بالتحديد الذي يدفع البشر إلى العمل، وإلى تحويل الطبيعة، وإلى البحث الدؤوب عن شيء من الحقيقة بخصوص العالم هذا البحث الذي يعفيهم الدين منه.

يوجد عند أفلاطون حكاية تتكلّم على بدايات البشريّة[1]. المتكلّم هو پروتاغوراس، فيلسوف مادّيّ، إذ أعطاه أفلاطون الكلام. وراح پروتاغوراس يُبيّن أنّ البشر يولدون عراةً تماماً في عالم قاسٍ، عكس الحيوانات التي حَمَتْها الطبيعةُ من

---

(١) Protagoras, 320 d-321 c.

البَرْد بفَرْوها. لذا تتوالد الحيوانات بلا تاريخ: هي، فعلاً، ليس لها تاريخ. لكنّ البشر المرتجفين اضطرّوا للتكاتف والانكباب على العمل للبقاء على قيد الحياة. هم حوّلوا عُرْيَهم إلى نشاط مُنتِج، وابتدعوا المجتمع والفنون والعلوم، وبهذا العمل، أعطوا أنفسهم تاريخاً وأنتجوا كلّ روائع الفنّ. هذا ما يقذف بنا في صيرورة لا نهاية لها. لكن تعقيباً على پروتاغوراس، صحيح بصورة مدهشة أنّ البشر يولدون عراةً تماماً: على أن يُفهم من ذلك أنّ صغير الإنسان هو، بالنسبة إلى الحيوانات الصغيرة، التي تستطيع المشي فوراً بعد الولادة وتستغني عن حَدَب أمّهاتها، «مولود قبل الأوان» ما كان ليعيش لو انّ امّه لم تكن تؤمِّن له من الغذاء والحدَب والحُبّ ما لا غنى عنه لمجرَّد الحياة. إنّ كون البشر قد وُلِدوا عراةً، في البدايات، يعني أنّهم واجدون العري نفسه في كلّ من أولادهم؛ فإيصالُ طفلٍ إلى الإنسانيّة، يعني إلْباسَه كلّ ما حقّقه البشر من انجازات خلال تاريخهم، ويعني إدخاله في هذا التاريخ، نتاج العمل والنضال، الذي يميّز الإنسان. «الإنسان حيوان يعمل[١]» (كانط). «الإنسان حيوان صانع أدوات» (فرانكْلِن[٢]، ماركس[٣]). الإنسان حيوان تاريخيّ.

هذا مرئيّ في الحياة اليوميّة نفسها. فالإنسان، بالفعل، لا يكتفي بالانصياع لأحداث الحياة الطبيعيّة والاجتماعيّة. إنّه يحوِّل شيئاً ما في الطبيعة والمجتمع بكونه يعمل، بكونه يفعل. كلّ شغّيل يعلم جيّداً أنّه يكفيه أن يطبّق بشكل صحيح قوّة عمله على الأدوات التي تساعده على تعديل شكل مادّة معيّنة من أجل إحداث نتيجة جديدة: نتاج لم يكن له، سابقاً، وجود في الطبيعة. كلّ

(١) Réflexions sur l'éducation, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p. 148.
«الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يضطرّ للعمل» (كانط، أفكار حول التربية).

(٢) ذكره ت. بنتلي، رسائل حول فائدة الآلات لتقصير العمل، وسياسة استخدامها (T. Bentley, Letters on the Utility and Policy of Employing Machines to Shorten Labour, Londres, William Sleater, 1780, p. 2-3). «جرى تعريف الإنسان [كـ] حيوان صانع أدوات أو مهندس (فرانكلن)».

(٣) الرأس المال (Le Capital, t. 1, trad. J. Roy, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 622, n. 7.) «التعريف الذي يقدّمه أرسطو هو بصريح العبارة أنّ الإنسان بطبيعته مواطن، أي ساكن مدينة. وهو تعريف يُظهر خاصّيّة العصور القديمة الكلاسيكيّة مثلما أنّ التعريف الذي يقدّمه فرانكلن، 'الإنسان بطبيعته صانع أدوات' يُظهر خاصّيّة اليانكي».

إنسـان يـرى جيّـداً أنّـه يكفيـه أن يؤثّـر فـي غيـره مـن النـاس، بصـورة مباشـرة أو غيـر مباشـرة، لكـي يُحـدِث، إذا كانـت الظـروف مؤاتيـة، نتائـج معيّنـة يمكنهـا كذلـك، إذا كان النـاس علـى مـا يكفـي مـن الكثـرة فـي انضمامهـم إلـى هـذا الفعـل، أن تُفضـي إلـى نتيجـة جديـدة، لـم يكـن لهـا مـن وجـود فـي المجتمـع.

هـذه التجربـة ترسّـخ النـاس فـي اقتناعاهـم بـأنّ للأشـياء مـا يبرّرهـا، ومبرّراتهـا قابلـة للفهـم، وقابلـة للتحكّـم فيهـا، إذ إنّ الإنسـان يتوصّـل إلـى إحـداث نتائـج معيّنـة باحترامـه قوانيـن إنتاجهـا، وهـي قوانيـن الطبيعـة والمجتمـع. وهكـذا يكـون الإنتـاج، والفعـل، برهانـاً علـى حقيقـة هـذه القوانيـن. ولمّـا كان الإنسـان هـو الـذي يفعـل، فهـو يعـرف القوانيـن التـي تُوجِّـه فعلَـه، بمـا أنّـه مجبَـر علـى احترامهـا. هكـذا كان الفيلسـوف الأيطالـيّ مـن القـرن الثامـن عشـر، ج. ب. ڤيكو يقـول فـي هـذا الصـدد «verum factum» مـا يعنـي «يكـون حقيقيّـاً مـا جـرى صُنْعُـه» أو «الحقيقـة يُظهرهـا الفعـل[1]». بإمـكان الديـن أن يقـول علـى هـذا المنـوال إنّ اللـه، إذا كان يعـرف العالَـم، فذلـك أنّـه «صنعـه»، خلقـه: وبإمـكان الشـغّيل أن يـردّ بالقـول إنّ أوّل مـن قـام بهـذه التجربـة، ليـس اللـه، إذ يجـدر التحقّـق أوّلاً مـن وجـوده! بـل هـو نفسـه، فـي ممارسـته للإنتـاج. وبإمـكان العالِـم أن يقـول الشـيء نفسـه، وهـو الـذي لا يحصـل علـى نتائـج علميّـة إلّا بشـرط تركيـب منظومـة اختباريّـة كاملـة يتوجّـب معرفـة قوانينهـا بدقّـة مـن أجـل الوثـوق بنتائجهـا.

---

(١) أنظـر: De l'antique sagesse de l'Italie, trad. J. Michelet, éd. B. Pinchard, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p. 71-73. « Verum et factum convertuntur »

(الحقيقـيّ والحـادث قابـلان لتبديـل أحدهمـا بالآخـر). هـذا يسـتتبع بالنسـبة إلـى ڤيكو أنّ البشـر «يسـتطيعون اكتسـاب معرفـة العالَـم [...] لأنّهـم صنعـوه»: Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations, trad. A. Pons, Paris, Fayard, coll. « Esprit de la cité », 2001, § 331, p. 130.

ويعـود ماركـس إلـى هـذا المبـدأ فـي الرأسـمال : «أليـس تاريـخ أعضـاء الجسـد المنتِجـة التـي تخـصّ الإنسـان الاجتماعـيّ، الأسـاس المـادّيّ لـكلّ تنظيـم اجتماعـيّ، جديـراً أن تُكـرَّس لـه [...] أبحـاث؟ أليـس مـن الأسـهل إيصـال هـذا المشـروع إلـى غايتـه، نظـراً إلـى أنّ تاريـخ الإنسـان، كمـا يقـول ڤيكو، يتميّـز مـن تاريـخ الطبيعـة بأنّنـا صانعـو الأوّل وليـس الثانـي؟». الـرأس المـال، م س، ص ٦٣١، هامـش ٤.

هكـذا تجـري تجربـة عظيمـة يقـوم بهـا كافّـة الشـغّيلة (مـن العمّـال، والحِرَفيّيـن، والفلّاحيـن، إلـى العلمـاء) متراكمـة علـى مـدى التاريـخ الإنسـانيّ، لإنتـاج تصـوّر مـاديّ للعالَـم وتدعيمـه، تصـوّر يسـتند إلـى الحتميّـة وإلـى قوانيـن الأشـياء، المكتشَـفة فـي ممارسـة تحويـل الطبيعـة والمجتمـع. لـم يعـد لهـذه الفلسـفة فـي المبـدأ أيُّ طابـعٍ دينـيّ، أيُّ طابـعٍ انكفائـيّ أو إذعانـيّ. إنّهـا، بالعكـس، فلسـفة العمـل والنضـال، فلسـفة نشـطة تأتـي داعمـة لجهـود البشـر العمليّـة: علـى عكـس المثاليّـة، فلسـفة النظريّـة، المادّيّـة هـي فلسـفة الممارسـة: هـذا لا يعنـي أنّهـا تهمـل النظريّـة، إنّمـا يعنـي أنّهـا تضع الممارسـة «فـوق» النظريّـة، وأنّهـا تؤكّـد «أَوْلَويّـة الممارسـة علـى النظريّـة».

إذا كان الأمـر علـى هـذا النحـو (وسنفسّـر مـا تعنيـه كلّ هـذه التعابيـر)، يحضرنـا سـؤال لا بـدّ لنـا مـن طرحـه. إذا صـحّ أنّ البشـر يقضـون القسـم الأكبـر مـن حياتهـم فـي العمـل، حيـث يواجهـون ضـرورة أشـياء الطبيعـة، وفـي النضـال، أو فـي الخضـوع، حيـث يواجهـون ضـرورة أشـياء المجتمـع، فمـا هـو تفسـير كـون أولـى كبريـات فلسـفات الفلاسـفة كانـت ذات طبيعـة مثاليّـة (أفلاطـون) وكـون المثاليّـة قـد مثّلـت، خـلال كل تاريـخ الفلسـفة، الميـلَ المسـيطر ـ بينمـا المادّيّـة ليسـت ممثّلـة إلاّ ببعـض الفلاسـفة الذيـن امتلكـوا شـجاعة السـير عكـس التيّـار؟ ربّمـا أتـى الجـواب بـأنّ الديـن كان موجـوداً، وأنّـه سـيطر علـى الفلسـفة إلـى درجـة جعلهـا «خادمـة» لـه، الأمـر الـذي أسـفر عـن فـرض وجهـة مثاليّـة علـى الفلسـفة. لكنّنـا رأينـا، قبـل لحظـة، أنّ هـذا المبـرِّر ليـس كافيـاً، وأنّ فلسـفة الفلاسـفة لهـا مبرِّراتهـا الخاصّـة الأكثـر تعقيـداً، لتنبثـق فـي التاريـخ بشـكلها المثالـيّ.

لقـد حـان لنـا الآن أن نقـول فـي ذلـك بضـع كلمـات، وأن نتكلّـم، مـن أجـل هـذا، علـى فلسـفة الفلاسـفة. لمـاذا انبثقـت فلسـفة الفلاسـفة فـي العالـم فـي القـرن الخامـس قبـل الميـلاد، فـي اليونـان[١]

(١) قـدّم ألتوسّـير بإيجاز جواباً قريباً مـن الجـواب الـذي يقترحـه هنا في «فـي جانـب الفلسـفة»، درسـه الخامـس حـول «فلسـفة العلمـاء العفويّـة»، النـصّ الـذي لـن يُنشـر فـي حياتـه.

كتابات فلسفية وسياسية، م س، ص ٢٥٩-٢٦٢؛ أنظر أيضاً حول إعادة الانتاج، م س، ص ٧٤-٨٤.

إقترح المؤرّخون عدّة إجابات عن هذا السؤال. قال البعض: وُلدت الفلسفة في اليونان على أساس من وجود سوق، ونقود، باعتبار أنّ النقود تقدِّم مثالاً عن «تجريد» أوحى بالتجريدات الفلسفيّة. وقال آخرون: وُلدت الفلسفة في اليونان على أساس الديمقراطيّة، باعتبار أنّ القواعد الديمقراطيّة تقدِّم نموذجاً تجريديّاً للتجريدات الفلسفيّة، وتفرض مواجهة بين وجهات نظر. سنحتفظ من هذه التفسيرات بتشديدها على الطابع التجريديّ للمدارك الفلسفيّة ولتدبّر الأمور بالعقل الفلسفيّ. لكن، هل يتوجّب البحث عن أصل التجريد الفلسفيّ في النقود، أو في الديمقراطيّة؟ يبدو لا.

يجب البحث عن ذلك الأصل في العِلم الحقيقيّ الأوّل الذي انبثق في تاريخ الثقافة الإنسانيّة، وبالتحديد في اليونان بين القرنين السادس والخامس (ق م): الهندسة. يتعلّق الأمر هنا بثورة حقيقيّة في المعرفة، بظهور طريقة إعمال للفِكْر وتدبّر بالعقل لم يكن لها من وجود حتّى ذلك الحين، ولم يكن ينتظرها أحد. قبل ذلك، كانت الرياضيّات التجريبيّة قد عرفت تطوّراً كبيراً على يد شعوب الحوض الشرقيّ للبحر الأبيض المتوسّط، لكنّها ظلّت قاصرة عن بلوغ الشكل النظريّ. ما المقصود بذلك؟ المقصود هو أنّهم كانوا يعرفون كمّاً من خصائص الأعداد (حساب) والأشكال (هندسة). كانت هذه الخصائص قد استُخلِصت من مراقبة تراكيب الأعداد الحقيقيّة والأشكال الملموسة. كان التدبّر العقليّ آنذاك يعالج مواضيع ملموسة: عدد الأبقار، المسافة والمساحة في مجال الحقول، إلخ. كانوا يعرفون إجراء عمليّات على الأعداد وعلى الأشكال: والدليل، أنّ المعمارين وبُناة السفن والمعابد كانوا يعرفون، في الممارسة، بفضل وصفات وقواعد تقنيّة، حلّ مسائل صعبة جِدّاً. ولا تزال حلولهم تثير إعجابنا إلى اليوم. لكنّ هذه الرياضيّات التي كانت تتوصّل إلى نتائج مضبوطة لم تكن تمتّ بصِلة إلى الرياضيّات التي نعرفها، والتي بدأت حول شخص أسطوريّ إلى حدٍّ ما، يدعى طاليس، عاش حوالى القرن السادس (ق م) في اليونان. لماذا؟ لأنّ

النتائج المضبوطة كانت نتيجة مراقبات وممارسات تجريبيّة: لم تكن مفسَّرةً ولا مبرهَنة.

تغيّر الأمر تماماً مع طاليس. فهو بدأ بتحكيم العقل بطريقة مختلفة تماماً، وعلى مواضيع أخرى. جرى التوقّف عن مراقبة تراكيب أعداد ملموسة، وتحوّلات أشكال ملموسة، ليُصار إلى تدبّر الأمور بالعقل على مواضيع تجريديّة، مأخوذة بصفتها هذه، أعداداً خالصة، أشكالاً خالصة، بصرف النظر عن مضمونها أو تصوّرها الملموس. وفيما كان يجري تشغيل العقل على هذه المواضيع التجريديّة، شُرِعَ بالتدبّر العقليّ باعتماد مناهج مختلفة، تجريديّة هي الأخرى، ويتبّين أنّها ذات خصوبة هائلة: لم يعد الأمر يتعلّق بالمقارنة التجريبيّة، إنّما بالبرهنة والاستدلال «الخالصيْن». وهكذا عندما كانوا يدرسون خصائص الزوايا «تَبَع» المثلّث، حتّى لو كان مرسوماً على الرمل، لم يكن تدبّر ذلك بالعقل يجري على المثلّث الملموس، المرسوم على الرمل، بل على المثلّث «الخالص»، ممثِّلاً كلّ المثلّثات الممكنة. وعندما كانت تتمُّ بَرْهَنَةُ خاصّيّة واحدة، كان ذلك عن يقين مطلق بأنّها خاصّيّة أكيدة، صالحة لكلّ المثلّثات الممكنة. لكن لم ينحصر في ذلك وحده مَثارُ الاهتمام بذلك الاكتشاف المذهل: إذ أنّ ممارسة عالِم الرياضيّات «الخالص» لم تكن مقتصرة على برهنة صلاحيّة الخصائص المعروفة مسبّقاً، إنّما كانت تضاعف خصائص موضوعها، مكتشِفةً فيه خصائص جديدة، ليس الجديد فيها أنّها كانت مجهولة من علماء الرياضيّات التجريبيّين، وحَسْب، بل كانت غير مُنْتَظَرة. وهذا ما جعل أحدَ الفلاسفة يقول «إن عمليّات البرهنة هي عيون الروح[1]» التي تَرى أبعد بما لا يقاس من عيون الجسد.

والحال، من الذي كان، إلى حينه، يَرى أبعد بما لا يقاس أو يدّعي أنّه يرى أبعد بما لا يقاس من عيون الجسد، هذا الجسد الإنسانيّ المحدود والمحكوم

(١) أفلاطون وسبينوزا. أنظر: ; كتاب الأخلاق، م س (Livre V, Proposition 23, Scolie)؛ الجمهورية (VII, 527 e, 533 d).

عليه بالموت؟ الدين. فممّا لا شكّ فيه أنّ تلك «القفزة النوعيّة» في المعرفة الإنسانيّة، هيبة وخصوبة الرياضيّات الجديدة، وخصوصاً استقلاليّتها التامّة وقدرتها على أن تنتِج بعمل «الذهن» الإنسانيّ عمليّات بَرْهَنَة تُفلِت من سطوة الزمن والموت، تلك «القفزة» قد نالت، على نحوٍ ما، من الدين.

من خلال هذا المسرب تمكّنت فلسفة الفلاسفة، التي كانت آنذاك عالقة في الكوسمولوجيات (نظريّات حول الكون: ما هي المبادئ التي تختزل تكوينه، الماء، النار، البرودة، الحرارة، إلخ) من القيام بانعطافة نهائيّة، واحتلّت مع الإنجاز الكبير الذي حقّقه أفلاطون وجوداً تاريخيّاً غير قابل للارتداد. ذلك أنّه إذا جاز إرجاع بدايات الفلسفة إلى ما قبل أفلاطون، فإن هي إلّا لَعْثمات: مع أفلاطون كانت الولادة الحقيقيّة لفلسفة الفلاسفة، وإلى أفلاطون يرجع هؤلاء باعتباره المَرجِع المؤسِّس، أوّل معاصريهم، الذي قام، للمرّة الأولى، بتثبيت وجودِ الفلسفة وشَكْلِها، وفَرَضَها في التاريخ. ما لم يعرفوه وما زالوا، هو لماذا جرى اختراع هذا الشكل، ولماذا لا يزال حيّاً في الوجود.

يمكن فعلاً افتراض أنّ الدين، الذي كان «الإسْمِنت» الذي يشدّ أواصر المجتمع اليونانيّ، ويوحِّد أفكاره، وكان بالتالي إيديولوجيّته المسيطِرة، قد وقع جِدّيّاً في محنة نتيجة انبثاق العِلْم الرياضيّ، وأصيب في ادّعاءاته امتلاك كلّ حقيقة. فقد رأى للمرّة الأولى مجالَ تدخّله تُقلِّصُه فتوحاتُ عِلم لادينيّ ينطق بحقائق أكيدة، ويحكي بلغة مختلفة تماماً عن اللغة الدينيّة: لغة البَرْهنة الخالصة. كان ذلك تهديداً للافكار المسيطرة ولتوحيدها الدينيّ.

ماذا فعل أفلاطون؟ تصوَّرَ المشروع «الخارق» باستعادة وحدة الأفكار المسيطِرة التي زعزعها ظهور الرياضيّات. ليس بمحاربة الرياضيّات باسم الدين، وليس برفض استنتاجاتها ومناهجها، بل، بالعكس تماماً، بالاعتراف بوجودها وبصلاحيّتها، مستعيراً منها ما جاءت به من جديد: فكرة مواضيع خالصة يمكن معالجتها بمحاكمةٍ عقليّة خالصة. لذا كان قد نقش فوق مدخل مدرسته لتعليم

الفلسفة الجملةَ الشهيرة: «ليمتنعْ عن الدخول مَن ليس ضليعاً بالهندسة[1]». لكنّ أفلاطون نفسه الذي بدا في صدد الانضواء إلى مدرسة الرياضيّات، لم يكن ليحقّق كلّ هذه العمليّة إلّا كي يُلحِق الرياضيّات بمدرسة فلسفته. فهو لم يخصّ الرياضيّات بالمكانة الأولى في فلسفته، إنّما بالثانية... بعد الفلسفة نفسها! وبذلك، توصّل إلى تطويع الرياضيّات، مخضعاً إيّاها لفلسفته، وبالتالي إلى إدخالها في الصفّ وفي النظام، أي في نظام القيم الأخلاقيّة والسياسيّة التي كانت الرياضيّات قد هدّدتها لبعض الوقت، أو كان في الإمكان أن تهدّدها. وهو بذلك درأ الخطر الذي جعله اكتشافُ الرياضيّات يتهدّد الأفكار المسيطرة.

من الواضح أنّ هذه العمليّة الإيديولوجيّة- السياسيّة العملاقة، التي استعادت تماسك الأفكار المسيطرة المهدَّدة في وحدتها، لم تكن عودة إلى الوراء. ذلك أنّ تدارك الخطر كان يحتاج إلى شيء آخر مختلف تماماً عن نظريّة حول الكون أو أسطورة: كان الأمر بحاجة إلى خطاب جديد، يعالج مواضيع خالصة، «الفِكَر»، بمنهج جديد، البرهنة العقلانيّة و الديالكتيك. وهذا يمكن فهمه: الأمر بحاجة إلى خطاب على مستوى الفِكَر الرياضيّة كي يكون في الإمكان تطويع وجودها، وتعيين مكانتها، في تبعيّة، بالنسبة إلى الفلسفة. وبتعبير بسيط، إنّ هذا الخطاب الجديد هو خطاب فلسفة الفلاسفة.

لكنّ الفلسفة، التي وُلدت من هذا الردّ، كانت بذلك، في الوقت نفسه، تصطفّ في المعسكر الآخَر: معسكر الدين، أو بالأحرى الفِكَر، الإيديولوجيا المسيطرة التي يوحّدها الدين. إذ جرت الأمور كما لو انّ ما أحدثه ظهور العِلم الجديد من تمزّق في نسيج الفِكَر المسيطِرة، الموحَّد نسبيّاً، استوجب «رَتْق» المَزْق. تعرفون من الناس أولئك الذين إذا ما حُشِروا في الزاوية خلال نقاش غيّروا مجاله تجنّباً لصعوبات اعترضتهم فيه أو اصلاحاً لأضرار؟ حسناً، جرت

---

(١) حسب تقليد متأخّر، كان شاهِدُه الأوّل كما يبدو جان فيلوپون (القرن السادس م). أنظر تعليقه على كتاب النفس *De Anima* لأرسطو في: Commentaria in Aristotelem graeca, t. XV, éd. M. Haydruck, berlin, Reimer, 1897, p. 117, I. 29.

الأمور على نحو مماثل، مع حفظ النِسَب. فقد مثّل اختراع فلسفة أفلاطون ذلك «التغيير في المجال» الذي لا غنى عنه للتمكّن من مواجهة الصعوبات المعترِضة في المجال القديم، والإضرار الناجمة عن ظهور العِلم في عالَم يوحِّدُه الدين. لذا يمكن القول، عن حقّ، انّ الفلسفة الأفلاطونيّة لم تفعل اكثر من انّها نقلت مسائل الدين ودوره إلى المجال العقليّ الخالص. وما ظهور الفلسفة إلّا من أجل دَرْء خطر العِلم، ومن أجل أن تعود الأشياء إلى الانتظام: في نظام الدين. مع فارق أنّ الله الفلسفة سيكون، كما رأينا، غير الله المؤمنين البسطاء: سيكون «الله الفلاسفة والعلماء».

وتعود الأشياء إلى الانتظام، فعلاً، لكن هذا التباري السجاليّ الباهر، هذا الاستعراض الفلسفيّ الرائع، أسفرا عن حضور شخصيّتيْن جديدتيْن لم يكن أحد يتوقّع وجودهما، وباتتا منذئذٍ دائمتيْ الحضور، في المشهد الثقافيّ الدائر: عِلم حقيقيّ، الرياضيّات «الخالصة»، حالّة محلّ الرياضيّات التجريبيّة، ليكون لها امتدادات عظيمة مع أقليدس وأرخميدس منذ العصور القديمة، قبل أن تفسح في المجال لولادة الفيزياء الغاليليّة (خلال القرنين XVI و XVII) والفلسفة. الفلسفة التي وُلِدت آنذاك، مظفّرةً في عمليّتها، لم تقطع أبداً مع الدين، كما ظنّ عقلانيّو القرن XVIII. وهي إنّما وُلِدت كردٍّ سجاليّ واستعراضيّ في المبارزة مع الرياضيّات الوليدة، لاستعادة تماسك الفِكَر المسيطِرة المهدَّدة في وحدتها، وبالتالي تماسك الدين.

هذه الفلسفة[1] تقدّم نفسها جهراً على أنّها فلسفة الفلاسفة (وأساتذة الفلسفة)، إذ إنّ ممارستها تقتضي أن «يكون المرء ضليعاً بالهندسة»، أي مثقّفاً

---

(١) الصفحات التالية يمكن تقريبها من «تحويل الفلسفة». أنظر « La transformation de la philosophie » (dans Sur la philosophie, Paris, Gallimard, coll. « L'Infini ». 1994, p. 139-178، وهي نصّ محاضرة ألقاها ألتوسّير في غرناطة ومدريد في آذار- نيسان (مارس- أفريل) ١٩٧٦. بعد صدور النصّ بالإسپانيّة سنة ١٩٧٦، لم يُنشر بالفرنسيّة في حياة مؤلّفه، مثل نصّ «أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة»، وهو مخطوط من ١٥٠ صفحة يبدو أنه كُتِب بُعَيْد «تحويل...» موسِّعاً طروحاته الرئيسيّة. [صدر، بالفرنسيّة، ٢٠١٥].

بالعِلم الجديد ومناهجه، وقادراً على إعادة تأويل الدين بخطاب عقلانيّ: الأمر الذي ليس في متناول أيّ أحد. هذه الفلسفة هي، باعتراف أفلاطون، مثاليّة: إنّها تفتتح سيطرة المثاليّة على المادّيّة، السيطرة المديدة الدائمة طوال تاريخ الفلسفة، مستمرّةً حتّى أيّامنا هذه، وهي تصاقب وجود مجتمعات طبقيّة. إذ يجب أن يكون المرء مثاليّاً كي ينجح في ترويض حقائق الرياضيّات وكافّة الممارسات المادّيّة التي يتوقّف عليها وجود البشر، وكي يُخضعها إلى فِكَر تعلو على المُدرَكات. يجب أن يكون المرء مثاليّاً كي يتوصّل فعليّاً إلى وضع خطابٍ يبدو عقلانيّاً في خدمة القيم والمسائل الدينيّة. ويكون المرء مثاليّاً إذ يؤكّد عندئذٍ سلطة الفلسفة والفيلسوف المطلقة على كلّ الأشياء، وعلى كلّ حقيقة، الموقع الذي يجعل من الحقيقة سلطةً (دينيّة أو سياسيّة)، ويجعل من الفلاسفة زمرة صغيرة من المثقّفين المؤهّلين، المتفرّدين بامتلاك الحقيقة دون سواهم، متكرِّمين بتوزيعها من عليائهم على قطيع عامّة الناس، وعلى الملوك إن شاؤوا سماعها. ذلك أنّ الملوك والكهنة، وكلّ أصحاب سلطة، أيّة سلطة، معنيّون بهذه الفلسفة، كونها الوحيدة القادرة على تنظيم الأشياء، وعلى تمتين نظام الأشياء، بحيث يلزم كلٌّ موقعَه، ويؤدّي وظيفته الاجتماعيّة: ليظلّ العبد عبداً، والحِرَفيّ حِرَفِيّاً، والتاجر تاجراً، والأحرار أحراراً، والكهنة كهنة، والمحاربون محاربين، والمَلِك مَلِكاً. تتكلّم المثاليّة على الحقيقة: لكن وراء الحقيقة تتشخّص السلطة، ومع السلطة، النظام. يبدو الفلاسفة زاهدين في الدنيا: ما ذلك منهم إلّا نأي بالنفس عن الجهلة، عوامّ الناس والمادّيّين. إنّهم لا يزهدون في الدنيا إلّا كي يتدخّلوا في الدنيا، ليُمْلوا عليها الحقيقة: حقيقة السلطة والنظام.

سيقول قائل إنّ من الغرابة رؤية زمرة صغيرة من الناس يطمحون إلى ممارسة سلطة كهذه. فما هي قدراتهم، عدا خطابهم؟ الإجابة الوحيدة الممكنة هي أنّ لخطابهم سلطة لكونه في خدمة سلطات، وأنّه يستمدّ قوّته من القوى التي يخدمون: تُعطيني، فأعطيك. لكن ماذا يستطيع فعلاً أن يعطي خطابُ الفلاسفة

المثاليّيـن هـذا؟ مـا هـي الإضافـة التـي يقدّمهـا إلـى القـوى الاجتماعيّـة التـي يخـدم (سـلطة دينيّـة، سياسـيّة، إلخ) هـل يـا تُـرى السـلطة السياسـيّة والديـن بحاجـة إلـى مـدد إضافـيّ مـن القـوّة علـى أن يأخـذ شـكل الفلسـفة المثاليّـة علـى وجـه التحديـد؟ لكـن مـا الغايـة مـن ذلـك؟ سـنترك هـذا السـؤال الجديـد مفتوحـاً. صبـراً جميـلاً!

وفـي ختـام الـكلام علـى فلسـفة أفلاطـون هـذه، التـي تفتتـح كلّ تاريـخ الفلسـفة، سـمة أخيـرة مفاجئـة: هــذه الفلســفة المثاليّــة تنطـوي علــى خصمهــا، المادّيّــة! فأفلاطـون الـذي يقـف فـي صـفّ «أصدقـاء الفِكَـر»، يحـارب مادّيّـة «أصدقـاء الأرض[1]». لكـنّ هـذه المادّيـة ماثلـة، فـي مواضـع عـدّة مـن فِكْـره هـو. وهـذه خاصيّـة غريبـة لا نجدهـا أبـداً فـي العلـوم: أن تحمـل خصمهـا فـي ذاتهـا! والحـال إنّ فلسـفة أفلاطـون المثاليّـة تحمـل فـي ذاتهـا وجهـاً مادّيّـاً: حاضـراً، لكـن مدحوضـاً. ليـس لإعطائـه الـكلام، بـل لاسـتدراكه عليـه، لاسـتباقه، لاحتـلال مسـبّق للمواقـع التـي قـد يتمكّـن مـن الاسـتيلاء عليهـا، واسـتخدام الحجـج المادّيّـة نفسـها، وقـد أُحسِـن دحضُهـا، أو رُدَّت ضـدّ نفسـها، لمصلحـة المثاليّـة.

فــي إمكاننــا أن نعمِّــم: كلّ فلســفة، ســواء أكانــت مثاليّــة أم مادّيّــة، تنطــوي علــى خصمهــا. لدحضــه اســتدراكاً. لِيَكُـنْ. لكـن لمــاذا يكـون عليهــا أن تدحضــه، وأن تنطـوي علـى حجـج الخصـم، حتّـى وقـد رُدّت ضـدّه؟ لمـاذا لا تسـتطيع فلسـفة مـا، بــكلّ بســاطة، أن تكــون مثاليّــة بــكلّ سَــكينة، مادّيّــة بــكلّ ســكينة، دون أن تحمــل هَـمّ خصمهـا؟ ألا يوجـد تحـت الشـمس مـكان للجميـع؟ أضـاق المـكان إذاً إلـى حـدّ الاضطـرار إلـى تنازعـه؟ لمـاذا يكـون مـن الضـروريّ وجـود أخصـام فـي الفلسـفة؟ ولمـاذا تـدور المعركـة بالضـرورة بيـن المثاليّـة والمادّيّـة؟

أمر غريب.

---

(١) Sophiste, 246 a - 249 d.

الالتفاف الكبير

هنا يبدأ الالتفاف الكبير، الذي سنتمكّن في نهايته من الإجابة عن الأسئلة التي صادفناها وطرحناها. يذكّر اضطرار الفلسفة التي نريد تفسيرها إلى القيام بهذا الالتفاف الكبير، باضطرار البحّارة، بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر، إلى اجتياز مجاهل الأطراف القصوى للقارّات الكبرى، والالتفاف حول رأس الرجاء الصالح ومضيق ماجلّان، كي يفتحوا أمام المعرفة الإنسانيّة بحاراً أخرى وعوالم أخرى، ويقيسوا أبعاد الأرض ويتحقّقوا من كرويّتها. وعند عودتهم إلى موانئهم بسفنهم المهشّمة وأشرعتهم الممزّقة يكونون قد اكتسبوا فكرة مختلفة تماماً عن عالمهم الصغير الذي كانوا يسكنون. يتعيّن على المرء أن يغادر عالَمه الخاصّ، وأن يقوم بالالتفاف الكبير حول العالم، كي يعرف عالَمه الخاصّ. لا أصقاع أكثر نأياً من أن يرتادها المرء مغامراً بالعودة إلى المنزل.

على هذا النحو يجري الأمر في الفلسفة. إنّ فلسفةً تريد أن تعرف نفسها حقّاً، بصدق، وتعرف المكان الذي تشغله في عالَم الفلسفة، وما يميّزها تخصيصاً عن سواها من الفلسفات، على هذه الفلسفة أن بالالتفاف الكبير حول تاريخ الفلسفة، وأن تُقدِم على أفعال قريبة وبعيدة، وأكثرها بُعداً عنها، كي تتمكّن من الرجوع إلى المنزل محمّلة بالمقارنات، ومن اكتشاف ما يجعل معرفتَها بنفسها أفضل قليلاً. كلّ الفلسفات الكبرى تقوم بهذا الالتفاف الكبير: كانط راح يبحث، لدى أفلاطون البعيد ولدى ديكارت القريب، عمّا يتعرّف به إلى نفسه، وماركس راح يبحث في نهاية العالَم، لدى إرسطو، ولدى الأقرب، لكن الأبعد أيضاً، لدى هيغل، عمّا يُعرِّف به نفسه.

سنقوم بالتالي، نحن أيضاً، بهذا الالتفاف الكبير. سنقوم به مستعينين

بالفلاسـفة الأقـرب والأبعـد. لكنّنـا سـنقوم فـي الوقـت نفسـه بالتفـاف كبيـر آخـر: مبتعديـن عـن فلسـفة الفلاسـفة، كـي نحلّـل ممارسـات النـاس الملموسـة. سـنحاول، متحمّليـن كلّ التبعـات، أن نقـوم بالالتفـاف الكبيـر حـول مـا ليـس بفلسـفة كـي نعـرف، لـدى «عودتنـا إلـى البيـت»، مـا فـي إمـكان الفلسـفة أن تكـون.

يوجـد الكثيـر مـن كُتُـب تاريـخ الفلسـفة، والبعـض منهـا جيّـد. لكـن هل اهتـمّ أحد يومـاً بكتابـة تاريـخ مـا ليـس بفلسـفة أعنـي: هـل اهتـمّ أحـد يومـاً بكتابـة تاريـخ لـكلّ مـا كان موقـف الفلسـفة المثاليّـة المسـيطِرة منـه (وحتّـى موقـف الفلسـفة المسـيطَر عليهـا، الماديّـة، المضطـرّة فـي أغلـب الأحيـان، بضغـط مـن الأخـرى، إلـى الاقتصـار فـي فكرهـا علـى المسـائل العائـدة إلـى تلـك الأخـرى دون غيرهـا): إهمالـه وتركـه، وإخضاعه لمقـصّ الرقيـب، والتخلّـي عنـه كنفايـات مـن مخلّفـات الوجـود والتاريـخ كمواضيـع غيـر جديـرة باهتمـام مـن تلـك الفلسـفة؟

قبـل كلّ شـيء، المـادّة، جاذبيّتهـا وقدرتهـا؛ قبـل كلّ شـيء العمـل، وشـروطه، الاسـتغلال، العبـد، القـنّ، البروليتـاريّ، الأطفـال والنسـاء فـي جحيـم المصنـع، الأكـواخ، المـرض، التَلَـف (تلـف مـن الارتهـان للمرابـي والتلـف الجسـديّ) قبل كلّ شـيء، الجسـد، ورغبتـه المتأتّيـة مـن الجنـس، هـذا الجانـب المشـبوه مـن الرجـل ومـن المـرأة الـذي راقبـه ولا يـزال يراقبـه مـا لا يُحصـى مـن السـلطات؛ قبل كلّ شـيء، المـرأة، هـذه المِلكيّة القديمـة للرجـل، والطفـل، الخاضـع منـذ نعومـة أظفـاره لمنظومـة تحكّـم بكاملهـا؛ قبـل كلّ شـيء، الجنـون، المكـرَّس لسـجن المصحّـات «الإنسـانيّ» قبـل كلّ شـيء، السـجناء الذيـن يلاحقهـم القانـون والحـقّ العـامّ، ومعهـم جميـع المبعَديـن، وجميـع المحكوميـن بالإعـدام، وجميـع الخاضعيـن للتعذيـب؛ قبـل كلّ شـيء، البرابـرة فـي نظـر الإغريـق و«الدخـلاء» أو «الأغـراب» أو «السـكّان الأصليّـون» فـي نظرنـا؛ قبـل كلّ شـيء، سُـلطة الدولـة وكلّ مـا لهـا مـن أجهـزة قمـع و»إقنـاع»، مموّهـة فـي مؤسّسـات «محايـدة» فـي الظاهـر، مـن عائلـة، ومدرسـة، وعنايـة صحّيّـة، وإدارة، وبنيـة سياسـيّة؛ قبـل كلّ شـيء، صـراع الطبقـات، قبـل كلّ شـيء، الحـرب. هـذا فقـط لا غيـر.

بالتأكيد، أرسطو يتكلّم على العبيد، لكن ذلك ليقول إنّهم من الحيوان[١]. بالتأكيد، هيغل يتكلّم على الحرب، لكن ذلك ليقول إنّها تجدِّد حياة الأمم، مثلما تعصف ريح الأعالي بالمياه الراكدة لتحول دون تأسّنها[٢]. بالتأكيد، سپينوزا يتكلّم على الجسد، ليقول إنّ قدرته مجهولة[٣]، لكنّه لا يقول شيئاً عن الجنس. إلتفاف للا شيء، من أجل العودة إلى التقيّد بالنظام.

وهل هناك من ارتأى يوماً، أقلّه خلال قرون[٤]، أن يكتب تاريخاً لهذه «المواضيع» غير الفلسفيّة، ليبيّن أنّ الفلسفة المسيطرة، إذا كانت قد استهانت بالمواضيع إيّاها إلى هذه الدرجة، فذلك أنّها كانت فلسفة لها كلّ المصلحة في فرض الصمت بشأن العلاقة التي كانت تقيمها مع الرقابة الرسميّة على تلك المواضيع، وبشأن تواطئها مع دين الطبقة المسيطرة وأخلاقها وسياستها؟ وأنّ هذا التواطؤ كان يسهم بقسط كبير في التعريف بالفلسفة نفسها؟ كان الفيلسوف الفرنسيّ نيزان، قبل الحرب، يعرِّف الفلاسفة كـ«كلاب حراسة». لم يكن الفلاسفة بحاجة حتّى إلى النباح عندما يتعلّق الأمر بتلك المسائل الحارة: كان يكفيهم التزام الصمت.

لا نستطيع، ضمن الشروط الملموسة، في هذا الكتيّب، أن نتطرّق إلى كلّ تلك المسائل. في الالتفاف الكبير الذي سنقوم به سنتكلّم فقط على بعض الممارسات الإنسانيّة العائدة إلى ميدان ما ليس بفلسفة: الأكثر أهمّيّة لفهم ما هي الفلسفة. لكن ليحفظ كلّ في باله المسائل الأخرى _ التي ستواكب بصمت كلّ ما سيقال.

---

(١) السياسة، (I, 5, 1254 b-1255 a).

(٢) هيغل : طريقتان في البحث علميّاً في الحق الطبيعيّ (Deux manières de traiter scientifiquement du droit naturel, éd. B. Bourgeois, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1972, p. 55).

(٣) كتاب الأخلاق، م س (Livre III, Proposition II, Scolie, p. 209): «والواقع، ما يستطيعه الجسد، لم يحدِّده أحد حتّى الآن [...]».

(٤) [هامش لألتوسّير]: لأنّ، في أيّامنا، أعمال فوكو وعمل رانسيير، مثلًا، شاهد على وجود هذا الاهتمام، في فرنسا.

٣
التجريد

لنعاودْ بَحثَنا إذاً من منطلَق الظهور المزدوج للعِلم الأوّل في العالَم، وللفلسفة التي تشكّلت ردّاً عليه.

سيرى القارئ أنّنا تسرّعنا إلى حدّ ما بالمضيّ قُدُماً في ما نحن بصدده! فقد دُعينا لمشاهدة ذلك الظهور المزدوج، وفهِمنا أنّ الفلسفة مُكَلَّفة على نحوٍ ما «رتقَ» المزق الذي أحدثه العِلم في نسيج الإيديولوجيا المسيطِرة. لا بأس. لكن قيل لنا إنّ هذا العِلم الأوّل اختصّ بالقَطْع مع الممارسة التجريبيّة الخاصّة بالرياضيّات السابقة، وبتدبّر مواضيعَ «مجرَّدةٍ» بالبرهان العقلي. وإنّ الفلسفة اضطرّت إلى أن تحذو حذوه كي تلعب دورها في التجديد الإيديولوجيّ. لكن لم يُفسَّر لنا ما هو هذا العِلم حقّاً، ولا على أيّة أسس أمكنه أن يولَد، ولا، خصوصاً، ما هو هذا «الخُلوص» الشهير أو «التجريد» الذي يميّز مواضيعَه ونمط تفكيره. ماذا يا تُراه يكون هذا «التجريد»، وماذا يثبت لكم أنّه يولَد، كما بأعجوبة، مع هذا العِلم، دون أن يكون مسبوقاً بأيّة أشكال أخرى من التجريد؟

ينبغي لنا إذاً أن نعاود البحث من البدايات، من التجربة العمليّة للتكتّلات البشريّة الكبرى، الذين يعملون، ويتألّمون، ويكافحون، ويصنعون التاريخ، حتّى مع كونهم منصاعين له. ينبغي لنا أن نحاول رؤية ما إذا كان في استطاعتنا أن نجد ما يشبه التجريد، ما يشبه المجرَّد، في تلك التجربة العمليّة.

والحال، إنّ ردّ فعل الحسّ المشترك، المشبع بخبرة ممارساته الفعليّة، سيكون، للوهلة الأولى، قول ما يعني: لا، أبداً! كلّ ما يوجد ملموس! وهل هناك ما هو أكثر ملموسيّة من رجل وامرأة، ما هو أكثر ملموسيّة، أكثر مادّيّة،

من حقل، من أحصنة، من جرّار، من مصنع، من سلعة، عُمْلة؟ كلّ شيء هوَ ما هوَ، إنّه يوجد، إنّه مُعرَّف، إنّه مُرَكَّب من كلّ أجزائه، ويتعايش مع ما لا يحصى من أشياء أخرى لا تقلّ عنه ملموسيّة. فما شأن تجريدكم تقحمونه في ذلك؟ تعرفون جيّداً الردّ على من يجيئكم بأخبار غير متماسكة: «كلّ هذا مجرَّد كلام»، بمعنى أنّه تصريحات لا تأخذ في الحسبان القائم واقعاً، الملموس. إنّه لن يَستحِقّ عناء الردّ.

نعلم جيّداً أنّنا نعيش في العالَم الملموس: من المهد إلى اللحد، نعيش في الملموس، تحت الملموس. وكفانا ما في ذلك من قسوة على هذا النحو. فكيف إذا كان علينا بالإضافة إلى ذلك أن نتخيّل أموراً، وأن نؤمن بأشياء لا وجود لها! دعونا نعيش بسلام، أنتم وتجريداتكم!

يوجد في ردّ الفعل هذا احتجاج عميق على ما سنسمّيه «التجريدات السيّئة»، التي في مجمل التقاليد المادّيّة (سبينوزا[١]) وبعض المثاليّة (هيغل)، قوبلت بالشجب[٢]. بالفعل، عندما يسقط الواقع «في التجريد»، فذلك في معظم الحالات وقوع في أحلام تكون أحياناً مغرضة، ويُراد عندذاك تحويل اهتمام الناس عن الواقع، وتضليلهم في شأنه.

لكنّ التجريد لا يشمل دائماً «كلّ الواقع»: يمكن تجريد الواقع من قسم منه، لتركيز الاهتمام على الباقي. فالفلّاح الذي يحرث أو العامل على سلسلته يقومان أثناء العمل «بتجريد» للواقع يُسقِط منه أشياء غير قليلة: كي يتمكّنا من التركيز على ما يشغلهما. كذلك العالِم، كي يُرَكِّز انتباهه على مظهر من الواقع الذي يَدْرُس، يقوم «بتجريده» من الباقي. وهذا ليس إسقاطاً للباقي من الوجود: هو يضعه جانباً في صورة موقّتة، كما أنّ الفلّاح الذي يحرث يترك

(١) سبينوزا، بحث في إصلاح الإدراك (Traité de la réforme de l'entendement, éd. B. Rousset, trad. Rousset, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque de textes philosophiques », 1992, p. 87, 103-105).

(٢) هيغل، علم المنطق (Science de la logique, trad. G. Jarcyzk et P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, coll. «Bibliothèque philosophique», t. II, p. 72-73, 156-163).

جانباً امرأته وأطفاله في صورة موقّتة. لنعمِّم: يمكن القول إنّ كلّ ممارسة متخصّصة (عمل، بحث علميّ، طبابة، صراع سياسيّ) تُسقِط من اهتمامها بالتجريد كلّ ما يتبقّى من الواقع لتحصر اهتمامها بتحويل قسم من الواقع. فعل التجريد هو «فصل» قسم من الواقع عن باقي الواقع. التجريد هو أوّلاً هذه العمليّة، ونتيجتها. والمجرَّد يتواجه مع الملموس مثلما يتواجه القسم المفصول عن الكلّ مع الكلّ.

لكن ها أنّنا قد حقّقنا تقدُّماً! ذلك أنّه إذا اقتطعتم قسماً من الواقعيّ (جرّدتموه منه)، يبقى هذا القسم واقعيّاً كذلك. فما الذي يمكّنكم من اعتباره «مجرَّداً»، ليس على نحوٍ سلبيّ، إنّما على نحوٍ إيجابيّ؟ ماذا يبقى من التجريد إذا كان القسم المُجَرَّد يتكوّن من «المادّة» نفسها التي كان يتكوّن منها الكلّ الملموس الذي جُرِّد منه؟ التقطيع. فالجزّار الذي يقطّع القسم من الضأن «حسب المفاصل[1]» (أفلاطون) يحزّ منه جزءاً، ثمّ آخَر. وإن سألته: هل يَعتبِر الفخذَ تجريداً، سيسخر منك في وجهك: إنّه لحم مثل كلّ البقية.

يتعيّن إذاً التفتيش في جانب آخَر. مثلاً، في جانب ذلك المثَل الذي استخدمه ديكارت متسائلاً حول خيال الرسّامين[2]. فمهما ذهب هذا الخيال بعيداً، لا يستطيع أن يذهب أبعد من الطبيعة الموجودة، من الكائنات الموجودة. لكن في استطاعة الرسّام أن يخلط أجزاء من الواقع، يستعيرها من يَمنة ويَسرة، من كائنات ليس لدى كلّ منها الأجزاء كلّها معاً. وهكذا، خذ من امرأةٍ جسدَها، ومن أسدٍ مخالبَه، ومن نسرٍ رأسَه، وارسم كلّ ذلك مجتمِعاً، تحصلْ على كائن لم يره أحد أبداً، كائن جديد، فريد، كائن لا وجود له، خرافة. إنّه حصيلة سلسلة من التجريدات: إذ انّ جسد المرأة «تجريد» من امرأة بعينها، ورأس النسر، من نسر بعينه، ومخالب الأسد، من أسد بعينه، أو من صُوَر لهذه الكائنات. وكلّ ذلك يأتي من الطبيعة: لكنّ الحصيلة ليست في الطبيعة. على

(١) Phèdre, 265 e.

(٢) تأملات، الأعمال، م س، المجلد ٩ الجزء الأول ، ص ١٥.

العكس، حصيلة هذه السلسلة من التجريدات المختلطة، يضيف إلى الطبيعة شيئاً لم يكن في الطبيعة. هذه المرّة، يصبح تعريف التجريد إيجابيّاً، لكن أيضاً مُفارِقاً جِدّاً: بما أنّه يضيف شيئاً إلى الطبيعة دون الخروج من الطبيعة. هي ذي حصيلة شغل خيال الرسّام الذي لا يكتفي بالتقطيع (مثل الجزّار)، إنما الرسّام الذي يؤلّف.

لكن قد يقال هذا شأن رسّامين، وما علاقة ذلك بالحياة؟ والناس، في غالبيّتهم الكبيرة، ليسوا برسّامين. ولا يعيشون في الخياليّ والخرافات: إنّهم يعيشون في الملموس.

ومع ذلك.

وماذا إذا قلنا إنّ أوّل «تجريد» واجهه البشر، في كلّ أفعالهم في حياتهم اليوميّة، أوان النهار، وآناء الليل (كذلك: في أحلامهم)، هو اللغة؟

بالفعل، ما الكلمة إن لم تكن صوتاً، منطوقاً، شيئاً له إذاً وجود في الطبيعة، «مستخرَجاً» منها، وبالتالي «مجرَّداً»، من بين مجموع الأصوات الموجودة في الطبيعة؟ ومع ذلك، هذا الشيء المجرَّد، الكلمة، ليس له وجود التجريد إلّا لأنّه يوجد، كصوت، مقروناً بالشيء الذي يدلّ عليه، موالفاً له. وهكذا، عندما يقال «أسمّي الهرّ هرّاً»، يكون المقصود بذلك أنّ الصوت «هرّ»، الصادر عن وضعيّة معيّنة لعضلات الفم واللسان، مقرونٌ بالواقع الطبيعيّ الذي يشكّله هذا الحيوان الذي يلاحق الفئران، ويموء عندما يجوع، ويدعى هكذا بـ«هرّ». «هرّ» إذاً هو صوت أصبح كلمة إذ جرى ربطه بالهرّ، هذا الشيء الحيّ.

ونرى كذلك، كما في حالة الخرافة، أنّ هذا التركيب من العنصرين «المستخرجَيْن» من الطبيعة (الصوت «هرّ» والهرّ الحيوان) هو تركيب اعتباطيّ. كان أفلاطون قد لاحظ الطابع الاعتباطيّ في اختيار الكلمات للدلالة على الأشياء، مع أنّ أفلاطون نفسه كان يميل إلى الاعتقاد بوجود تَناظُرٍ طبيعيّ بين الكلمة والشيء، بين الصوت والشيء. وأورد أفلاطون أمثلة عديدة

مستعارة من اللغة اليونانيّة[1]. يمكن كذلك إيراد مثلها من الفرنسيّة [والعربيّة المترجم]. مثلاً، عندما يقال «وَشْوَشَة»، يمكن، بمعنى ما، رؤية الشفتين تنفتحان وتنطبقان على التوالي لإصدار الصوت، كما لو انّ السمع يلتقطه وهما يُحْدِثانه لتمرير الكلمة. كذلك، عند التلفّظ بكلمة «ضجيج»، يُلاحَظ أنّها تحاكي جَلَبَة حشد من الناس. وحتّى عند التلفّظ بكلمة «أرجف»، سواء أدار الكلام على شجرة إذ يُرْجِف النسيم أوراقها [يُخصّص ألتوسّير في اللغة الفرنسيّة شجرة بعينها هي نوع من الحور الرجراج tremble يُطلق عليها اسم يفيد معنى الرجفة المترجم]، أم على رجلٍ يرتعد من الخوف [يرتعش من البَرْد في نَصّ ألتوسّير بالفرنسيّة]، يمكن رؤية حركة جذع ممشوق تَرُجُّه الريح، أو جسد يرتجف، بل يمكن تأمّله مرسوماً في لوحة معروفة للرسّام الإيطاليّ من القرن الخامس عشر، مازاتشيو، الذي مثّل القدّيس يوحنّا المعمدان على ضفّة جدول ماء: رجل يصبّ ماء المعموديّة على جسده العاري، وهو يرتعش[2]. رَسْم رعشة...

مع ذلك، إلى جانب الكلمات القليلة التي تحاكي الشيء، إذا صحّ التعبير، دون أن تكون، مع ذلك، الشيء، لأنّها كلمات، حاملة دلالات، هناك غالبيّة عظمى من الكلمات لا تحاكي أيّ وجه على الإطلاق من الشيء الذي تدلّ عليه. الكلمة «رَجُل»، والكلمة «امرأة»، ليس لهما أيّة علاقة على أيّ وجه، لا بالصوت، ولا بالرائحة، ولا بالشكل، ولا بالطعم، إلخ مع الكائنيْن الواقعيّيْن، الرجل والمرأة. والله، للمؤمنين به، ليس له ككلمة، أيّة علاقة مع «الواقع» الذي يُفترض أنّه الله، إلى حدّ وجود مدرسة بكاملها من اللاهوتيّين (هكذا يسمّى رجال يفترض فيهم معرفة كينونة الله، وقولها) قالوا بفكرة عدم وجود ايّة صلة بين الله وأيّ اسم من اسماء اللغة،

(١) Cratyle, 390 e, 435 a-e.

(٢) يُلمح ألتوسّير هنا إلى جداريّة معموديّة المتنصّرين (١٤٢٦-١٤٢٧)، التي رسمها مازاتشيو على أحد جدران مصلّى Brancacci في كنيسة «سانتا ماريّا دِل كارمينه» في فلورنسا. وهي تُمثّل القدّيس بطرس يعمّد رجلاً غير معروف.

وبالتالي عدم جواز إطلاق أي اسم على الله، واعتبار انّ الطريقة الوحيدة لتسميته هي استعمال الأسماء مع نفيها: وهكذا كان السبيل الوحيد لتسمية الله القول بأنّه اللاموجود، اللاجبّار، اللاكامل، وحتّى اللاالله، دون أن يكون ذلك طريقة لإلغائه، إنّما كان طريقة للقول إنّه فوق «كلّ اسم» ممكن، لأنّه فوق كلّ واقع.

الغالبيّة العظمى من الكلمات هي إذاً اعتباطيّة تماماً في نظر الأشياء التي تدلّ تلك الكلمات عليها. وهذا يعني عدم وجود أيّة علاقة طبيعيّة، مادّيّة، بين صوت الكلمات ودلالة الكلمات. هذا هو الواقع الذي سجَّله الألسنيّ سوسّور، عندما طوّر نظريّته حول «اعتباطيّة الدلالة[1]». فقد بيّن عدم وجود أيّة علاقة طبيعيّة وضروريّة بين الأصوات (المسموعة) أو العلامات المكتوبة بما هي كلمات، والأشياء التي تدلّ عليها الكلمات، بينما بيّن، في المقابل، وجود علاقة ضروريّة، مع كونها اعتباطيّة (دون أي أساس طبيعيّ للتناظر والتشابه)، أقيمت بين الإشارات والأشياء.

كيف أقيمت هذه العلاقة؟ بالتأكيد ليس من قِبَل الله، مع أنّ المؤمنين من كافّة الأديان يقولون بأنّ الله، أو مرسَله، هو الذي أعطى اللغة للبشر. وإذا لم يكن الله من أقام تلك العلاقة، فقد أقامها البشر إذاً. لكن هنا تبدأ صعوبات لا تحصى، وعبثاً حاول فلاسفة القرن الثامن عشر أن يجدوا حلاً لها: فلكي يصطلح البشر على أن يعطوا الأشياء كلمات محدّدة، الكلمات نفسها، كان ينبغي أن يعيشوا في مجتمع. لكن للعيش في مجتمع كان ينبغي أن يكونوا قد عقدوا في ما بينهم ميثاقاً اجتماعيّاً، اتفاقاً، ولكي يعقدوا في ما بينهم هذا الاتفاق، كانوا بالتأكيد بحاجة إلى اللغة! ها نحن إذاً، مثل روسّو، أمام حلقة نظريّة مفرغة لا يمكن الخروج منها إلّا بافتراض وجود أصل غير معروف

---

(١) F. de Saussure, Cours de linguistique générale, éd. Rudolf Engler, Wiesbaden, Otto Horrossowitz, 1967, p. 152.: «العلامة الألسنيّة اعتباطيّة. الرابط الذي يربط صورة صوتيّة معيّنة مع مفهوم معيَّن ويعطيه قيمته كعلامة هو رابط اعتباطيّ اطلاقاً».

للغة، هو، مع ذلك، بداية، إذ أنّها لم تكن دائماً في الوجود، ما يعني أن البشر بدأوا بكونهم من الحيوان، وأنّ الحيوان لا يتكلّم[1].

مع عدم وجود علاقة، إلّا اعتباطيّة واصطلاحيّة بين الأسماء والأشياء، بيّن سوسّور في المقابل وجود علاقات ضروريّة بين الأصوات، وأنّ الاختلاف المنتظم في المنظومة الصوتيّة هو الذي يميّز مختلف الأصوات. هذا يعني: لا وجود لأيّ عنصر صوتيّ في ذاته، إذ أنّه لا يوجد إلّا بالاختلاف الذي يميّزه ويربطه إزاء العناصر الصوتيّة الأخرى (وهكذا لا وجود للصوت p منعزلاً، ولا يوجد إلّا في اختلافه عن الصوت b، والصوت d لا يوجد وحده، بل في اختلافه عن الصوت t، إلخ). وهكذا لا تكون اللغة، من وجهة نظر الأصوات، إلّا «منظومة اختلافات». قاعدة التجانس والاختلاف هذه هي التي توصل إلى تشكيل وحدات صوتيّة تسمح بتَعرُّف الكلمات، وبالتالي بتمييز الكلمات، وبفضل الكلمات، تمييز الأشياء، بتسميتها.

وبيّن سوسّور كذلك أنّ بين الكلمات (وأطلق على الكلمة في ضوء هذه العلاقة الجديدة تسمية الدالّ)، تقوم علاقات تَجاور وتَعارض، وأنّ في اللغة مجموعة كاملة من الكلمات والتراكيب، التي لها وظيفة وحيدة هي إبراز ما يسمح بهذا الاختلاف أو هذا التجانس. (مثلاً، الكلمة son تشير [بالفرنسيّة] في الوقت نفسه إلى الصوت وإلى قشور الحبوب، النخالة [ما يسمّى بالعربيّة: الجِناس، ككلمة «عين» للدلالة إلى عضو البصر أو إلى ينبوع ماء -المترجم]. وما يسمح بالتمييز بين المعنَيَيْن للكلمة الواحدة، عبارة عن كلمات خاصّة أو تراكيب جملة: «صوت البوق» «يَتَحَمْرَنُ للحصول على نخالة».)

فاللغة مع كونها اعتباطيّة، تشكّل منظومة مزدوجة هي في الوقت نفسه

---

(١) جان-جاك روسّو، «خطاب في منشأ وأسس اللامساواة بين البشر» (Discours sur l'origine et les fondements « de l'inégalité parmi les hommes », dans J. J. Rousseau, Œuvres completes, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 151.). «[...] أتركُ لمن يشاء، مناقشة هذه المسألة الصعبة، حول أيّهما كان ضروريّاً أكثر للآخر، المجتمع المترابط مسبّقاً، لقيام اللغات، أم اللغات المختَرَعة مسبّقاً، لإقامة المجتمع».

صوتيّة (أصواتها المختلفة) وصرفيّة نحويّة (ترتيب الكلمات في جُمَل)، تضبط سياقها قواعد هي قوانين ضروريّة ومن الضروريّ احترامها كيلا يتعطّل التفاهم.

والحال، إنّ اللغة، هذا الواقع العجيب، هي التي تُجيز العمليّة المسمّاة: تجريد. وبهذه الصفة، جميع البشر الذين يتكلّمون يستخدمون التجريد «طبيعيّاً»، يستخدمون هذا التجريد الجديد.

وهم سيندهشون كثيراً إذا قيل لهم هذا، مثلما اندهش «مسيو جوردان»[في مسرحيّة «البرجوازيّ النبيل» لموليير] عندما قيل له إنّه «يتكلّم نثراً». مع ذلك هذا صحيح. والدليل أنّه يكفي أن نأخذ أيّة كلمة، مع استثناء وحيد، سنتطرّق إليه (اسم العَلم، وليس تماماً)، لتبيان أنّ واقع كون جميع البشر يستخدمون هذا التجريد، أي أنّهم، فيما يعيشون في الملموس، يعيشون كذلك في هذا التجريد، أيّاً تكن أفعالهم، وبالتخصيص أفعالهم الأكثر ملموسيّة.

لنأخذ، مثلاً، فلّاحاً يقول: البقرة ماتت. المقصود بكلامه هو البقرة التي له وليس أيّة بقرة، بل تلك الظريفة التي ماتت الليلة وهي تضع عجلاً، لأنّ البيطريّ تعرّض لحادث. المقصود إذاً، عندما يتكلّم على «البقرة»، هو «البقرة التي له»، ومن بين بقراته العديدة، بقرة واحدة، هي على وجه التحديد تلك التي ماتت الليلة. المقصود إذاً حيوان معيّن لا يمكن الاشتباه بكونه أيّ حيوان آخَر، هو الشيء الذي لا يفوقه شيء في الملموسيّة، لايفوقه شيء في الفرادة.

مع ذلك، يستطيع أيّ فلّاح أن يقول: «البقرة» فيما هو يتكلّم على «البقرة التي له»، أو أيّة بقرة أخرى، بشرط أن يدلّ عليها، سواء باللغة أم بحركة اليد، وإذا توفّرت شروط الإشارة الملموسة لن يلتبس المقصود على أحد. بتعبير آخَر، في كلّ حالة، أي في كلّ الحالات، أي في أيّة حالة، الشكل الأكثر تجريداً، الأكثر عموميّةً، أي الكلمتان «الـ بقرة»، يدلّ حتماً على الموضوع الأكثر ملموسيّة، على بقرة معيّنة وليس أيّة بقرة أخرى، دون أن يلتبس الأمر على أحد. وكان الأمر سيجري على هذا النحو تماماً لو كان يتعلّق بعامل يقول: «ربّ

العمل بقرة» أو «ربّ العمل رجل طيّب، لكنّه ربّ عمل». في جميع الأحوال يُستخدَم تجريد اللغة للدلالة على الملموس الأكثر ملموسيّة بين الأشياء.

هذا ما برهنه الفيلسوف الألمانيّ هيغل في نصّ شهير من فينومينولوجيا الروح[1]. قال: افترِضْ وجود أيّ أحد، في أيّة حالة. افترِضْ أنّ هذا الرجل يريد أن يدلّ على ما يشير إليه بالإصبع، أو على ما يريد قوله، بالكلمة الأقصر والأكثر ملموسيّة، كلمة ليست حتّى بكلمة، إنّما إشارة، تدلّ على الشيء الأكثر فرادة في العالَم. ستكون نتيجة هذه الكلمة أو هذه الإشارة ببساطة أن تبيّن الشيء الملموس. سيقتصر الأمر على قول: «هذا»، لا أكثر. وسيكون الشيء الذي هو الـ«هذا» قد أشير إليه، ولن يكون هناك أحد يلتبس عليه الشيء الذي أشير إليه: إنّه بالتأكيد هذا وليس ذاك. وللتحقّق دون أيّ لَبس من أنّ هذا الشيء هو فعلاً نفسه ولا يختفي من الوجود (إذ تكفي ثانية واحدة ليحلّ آخَر محلّه)، سيضيف الرجل نفسه لمزيد من الدقّة: «هذا الهذا، هنا، الآن». والحال، يضيف هيغل، يكفي أن تحين من الرجل التفاتة، ثمّ إذا طلب الشيء الملموس، الفريد، الـ«هذا» الذي كان «هنا، الآن»، فهناك احتمالات كثيرة ليتبيّن له (كما في حالة من يتأمّل المشهد عبر نافذة قطار) أنّ الـ«هذا» «هنا والآن» قد تغيّر تماماً. أخذ مكانه «هذا» آخَر، «هنا والآن». واستنتج هيغل عن حقّ، ليس أنّ الملموس المباشر لا وجود له، بل أنّ اللغة التي تقوم وظيفتها على أن تشير إليه كملموس هي بذاتها مجرَّدة، عامّة.

يمكن بالطبع طرح السؤال عمّا إذا لم يكن هناك وسائل غير تجريد اللغة لـ«التقاط» الملموس. عندما يأكل رجل قطعة پودِنغ، هو لا يُخطئ غذاءه: هو يعرف أنّه يأكل هذا الپودنغ وليس غيره. عندما يحضن رجل امرأة بين ذراعيه ويلجها، هو لا يخطئ المرأة، اللهمّ إلّا في مسرحيّات ماريڤو: إنّها هي وليست امرأة أخرى. لكنّه، وهذا المهمّ، يلزم الصمت، فالكلام لذراعيه وعضوه.

(١) هيغل، فينومينولوجيا الروح (Phénoménologie de l'Esprit, trad. Jean Hyppolite, t. I, Paris, Aubier, 1941, p. 83-85.)

هـذا ينطبـق كذلـك علـى عامـل وهـو يشـتغل القطعـة التـي «بيـن يديـه»: إنّـه يـدلّ علـى هـذا الشـي المحسـوس الملمـوس، بمـا أنّـه ممسـك بـه، ويشـتغل عليـه بـأدوات يمسـك بهـا كذلـك بيديـه. يمكـن الاسـتنتاج بـأنّ فـي ذلـك تملّـكاً للملمـوس ليـس عبـر اللغـة بـل عبـر جسـد الإنسـان، سـواء أكان يحضّـر مـادّةً خـام، أو ينضـمّ إلـى شـخص آخَـر فـي العمليّـة الجنسـيّة، أو يسـتهلك لغذائـه خبـزاً وخمـراً، أو يسـتولي علـى سـلطة الدولـة. فـي جميـع هـذه الحـالات، لا يوجـد، اللهـمّ إلّا خداعـاً، خطـأ فـي تعييـن الملموس، والملمـوس هـذا يتـمّ تملّكـه مـن قِبَـل الإنسـان دون التفـوُّه بكلمـة.

لكـن مـا ينقـص عمليّـة التملّـك هذه، هـو التواصـل الاجتماعـيّ، هو القـدرة على أن يقـال للنـاس الآخريـن: هـذه امرأتـي، هـذا خبـزي، هـذا الشـيء هـو حصانـي أو أدواتـي. مـا ينقـص بفعـل ذلـك هـو الاعتـراف الاجتماعـيّ والعلنـيّ بعمليّـة تملّـك الملمـوس. وبالفعـل، كلّ شـيء يبيّـن أنّ الإنسـان، كـي يعيـش فـي مجتمـع - والإنسـان يعيـش فـي مجتمـع - ليـس بحاجـة إلـى تملّـك الأشـياء الملموسـة تملّـكاً فيزيائيّـاً وحسـب، فهـو بحاجـة كذلـك إلـى أن يكـون هـذا التملّـك معترفـاً بـه اجتماعيّـاً، إمّـا بالقبـول الضمنـيّ مـن جانـب الآخَريـن، وإمّـا عمـلاً بقانـون المِلكيّـة: وإلّا كان فـي اسـتطاعة أيّ كان أن يأتـي لاسـتعارة أو سـرقة حصانـه أو أدواتـه. فعمليّـة التملّـك الجسـديّة، الفيزيائيّـة، بحاجـة إذاً، علـى نحـو مـا، إلـى تثنيـة بتكريـس يمـرّ عبـر التفـاف لغـة خاصّـة، لغـة الحقـوق، التـي تؤكّـد علنـاً، أمـام كلّ النـاس: هـذه المـرأة تخصّـه هـو، (دون سـواه)، هـذا الحصـان يخصّـه هـو، إلـخ.

التملّــك الأكثــر «ملموســيّة» بحاجــة إذاً إلــى الإجــازة الاجتماعيّــة العائــدة إلــى لغــة الحقــوق، أي إلــى نسـق علاقــات مجـرّد، كــي يكــون ســارياً دون أن ينطـوي علـى مخاطـرة، بـل علـى العكـس، كـي تتوفّـر لـه كلّ الضمانـات الممكنـة. فالتملّـك الملمـوس للملمـوس، إذا لـم يخضـع لهـذا التجريـد وللاجـازة مـن هـذا التجريـد، يكـون معرَّضــاً فــي أبعــد حــدّ لخطـر عــدم الاعتــراف بــه اجتماعيّــاً، وبالتالــي لاعتبــاره انتهــاكاً للحقــوق، وبالتالـي لوصفـه بالسـرقة وبالجريمـة: وهـو، بهـذه الصفـة، يقـع تحـت طائلـة قاعـدة مجـرَّدة، قاعـدة الحقـوق التـي تمنـع

الاستيلاء على أملاك الآخرين. فينتج عنه مخالفة للقاعدة العامة وما يتبعها من عقاب يكون، دائماً، ملموساً: العقوبة التي يتمّ إنزالها بمرتكب الجنحة أو مرتكب الجريمة.

هنا تنغلق حلقة الملموس والمجرَّد «الديالكتيكيّة». لا يوجد تجريد دون وجود الملموس. لكنّ البشر لا يستطيعون أن يقيموا علاقة اجتماعيّة مع الملموس إلّا بتوسّط من القواعد المجرَّدة العائدة للغة وللحقوق. فإذا ما انتهكوها دفعوا الثمن عن جنحتهم «ملموساً». ذلك أنّ إساءة استخدام اللغة، الشتائم، الأكاذيب، تقع عاقبتها، دائماً تقريباً، على أصحابها شخصيّاً، مثل السرقات، والجرائم، وغيرها من «الإساءات» للحقوق.

قد يقول قائل: ليَكن، فنحن نعيش تحت سلطة اللغة والحقوق. لكنّ حياتنا لا تقتصر على ذلك! وليس عيشنا عبارة عن كلمات، والقانون المدنيّ لا يضبط كلَّ مضمون أفعالنا. والحقوق هي صياغة لقواعد عامّة صالحة لكلّ الناس، لذا نَصِفها بأنّها مجرّدة. ويكفي أن نتقيّد بها لنعيش بأمان. ثمّ نتصرّف كما نشاء بما يتبقّى من الوقت: العمل، حياتنا الخاصّة، رغباتنا وملذّاتنا. هوذا ملموس حياتنا الحقيقيّ: ما نعمله بملءِ إرادتنا.

بلى وكَلّا. بلى: إذ يصحّ القول بأنّ الذي يعمل هو إنسان ملموس يعالج مادّة ملموسة بأدوات ملموسة، وهو يبذل في ذلك كلّ مهارته هو، وكلّ صبره هو، حتّى لو كان يعمل لحساب إنسانٍ آخَر، فكم بالحري إذا كان يعمل لحسابه هو. بلى: للانتقال من حدٍّ أقصى إلى آخَر، يصحّ القول بأنّ الذي يحبّ هو رجل ملموس يتعلّق بامرأة ملموسة (هي هذه، وليس امرأة أخرى)، ويبذل في ذلك كلّ اهتمامه وكلّ هيامه هو. كَلّا: إذ تكفي فسحة تأمّل بسيطة لإدراك أنّ كُلّاً من هذيْن الرجلين الملموسين لا يتمكّن من العمل أو من الحُبّ إلّا وهو يكرّر ما حفظه من سلوك تُحدِّده علاقاتٌ لا تقلّ تجريداً عن علاقات اللغة والحقوق.

ما كان عاملٌ ما ليقوم بهذه الحركة وتلك الأخرى، مهما بلغ من المهارة،

لـو لـم يكـن شـكل عملـه، وبالتالـي شـكل تصرّفاتـه العمليّـة، مفروضـاً عليـه بحكـم المـادّة الخـام المتوفّـرة والأدوات أو الآلات المتوفّـرة، التـي لا يـد لـه فـي صنعهـا، لكونهـا محصّلـة تاريـخ طويـل مـن العلاقـات الاجتماعيّـة التـي حـدّدت ذلـك الشـكل مـن العمـل فـي اسـتقلاليّة عـن العامـل؛ لـو لـم تكـن العلاقـات الاجتماعيّـة قـد حـدّدت للعامـل مكانـه فـي تنظيـم العمـل وتقسـيمه. لا نقـاش فـي كونـه صاحـب تصرّفاتـه، لكـنّ دأبـه يقتصـر علـى تكـرار التصرّفـات نفسـها التـي يكرّرهـا ملاييـن العمّـال فـي العالَـم فـي اللحظـة نفسـها: تصرّفـات محـدّدة مسـبّقاً، «باعتباطيّـة»، لـه ولأمثالـه بحكـم علاقـات الإنتـاج المسـيطرة فـي المجتمعـات التـي يعيشـون فيهـا.

كَلّا: إذ تكفـي فسـحة تأمّـل بسـيطة لإدراك أنّ كلّ رجـل ملمـوس يحـبّ امـرأة ملموسـة (هـي هـذه، وليـس امـرأة أخـرى)، حتّـى لـو فتّـش عـن كلمـات أخـرى، كمـا عـن تصرّفـات أخـرى، ليختـصّ بهـا فـي إبـلاغ هـذه المـرأة حبّـه لهـا وتعلّقـه بهـا، لا يجـد، فـي أغلـب الأحيـان، سـوى أن يسـتعيد، بشـيء مـن التنويعـات، بعـض الكلمـات البائسـة، بعـض التصرّفـات البائسـة التـي حدّدتهـا التقاليـد، وحاولـت تلميعهـا قبـل أن رأى النـور بزمـن، ولا تفتـأ الصحافـة والروايـات والإذاعـة - والأغنيـات! - تبثّهـا طـوال النهـار. وبقليـل مـن التوسّـع فـي فسـحة التأمّـل يمكـن إدراك أنّ هنـاك، فـي كلّ حضـارة، كلمـات وتصرّفـات محـدّدة واصطلاحيّـة، كلمـات وتصرّفـات مختلفـة للتعبيـر عـن الحـبّ: وأحيانـاً هنـاك الصمـت، عندمـا تكـون العلاقـات بيـن الجنسـيْن محـدَّدة مـن قِبَـل العائلـة أو الديـن، تحديـداً مسـبَّقاً، ومبرَمـاً. مـن أيـن جـاءت، هـذه الكلمـات والتصرّفـات؟ مـن فكـرة معيّنـة مترسِّـخة عـن المألـوف فـي العلاقـات بيـن رجـل وامرأة، أو بالأحـرى مجموعـة معيّنـة مـن الفِكَـر عمّـا يجـب فعلـه ربطـاً بالمألوف فـي العلاقات بيـن رجـل وامـرأة. مجموعـة الفِكَـر هـذه (الحُـبّ، الديمومـة، الزوجـان، السـعادة، الأولاد، المبـادرة للرجـل رأس المـرأة، التَـرْك، الندامـة، العـودة، المـوت) تُشـكِّل ما يمكن تسـميته «إيديولوجيـا» عمليّـة. هـذه «الفِكَـر» لا وجـود لهـا إلّا عبـر العلاقـات فـي مـا بينهـا، العلاقـات التـي تفـرض نفسـها علـى الغالبيّـة العظمـى مـن الرجـال والنسـاء، وهي

علاقات توحي بالكلمات وبالتصرّفات المعتادة الخاصّة بمراسم الحُبّ الأكثر ملموسيّة، وتضبطها.

توقّفنا عند هذين المثَلَيْن، على بساطتهما، كيلا نعقّد الحقيقة بدئيّة التي نعرض. هذه الحقيقة، هي أنّ لا اللغة وحدها مجرَّدة (هي مرتبطة بالأشياء الملموسة، لكنّها اعتباطيّة وتوجد في استقلاليّة عن هذه الأشياء، الأمر الذي يُكسِبها قيمة عامّة، السمة التي تخصّ كلّ مجرّد)، ولا الحقوق وحدها مجرَّدة (إذ إنّها تتجرّد من كلّ خصوصيّة، فهي عامّة وتَصلح للكلّ)، بل يوجد عدد غير محدود من التصرّفات المجرَّدة، المرتبطة بممارسات ملموسة، لكنّها مستقلّة عنها، الأمر الذي يُكسِبها قيمة عامّة، ويجعلها في خدمة هذه الممارسات الملموسة.

إذا شئنا تلخيص ما اكتسبناه نقول: التجريد ليس فصلاً لجزء من الكلّ الملموس. التجريد مرتبط بالملموس، يصدر عنه بطريقة يمكن أن تختلف (ليست اللغة «مجرّدة» من الملموس مثل الحقوق، أو مثل الحركات المجرّدة من كلّ ممارسة). لكن ما يميّز التجريد هو أنّه ليس جزءاً من الملموس، بما أنّه يشكّل إضافة إلى الملموس. ما الذي يضيفه؟ عموميّة علاقة (لغويّة، حقوقيّة، اجتماعيّة، إيديولوجيّة) تتعلّق بالملموس. وأكثر: هذه العلاقة تسيطر على الملموس دون عِلْمه، وهي التي تُشكِّل الملموس كملموس.

هناك إذاً ما يشبه دورة: يكون الملموس في البدء، ويليه المجرّد، ثمّ الملموس مجدَّداً. هذا ما قلناه: يمرّ التملّك الاجتماعيّ للملموس بسيطرة العلاقات المجرّدة. هناك إذاً ملموسان اثنان: الملموس الذي لم يتمّ تملُّكه اجتماعيّاً، وهو في حدوده القصوى عبارة عن لا شيء - والملموس الذي ليس ما تملّكه البشر اجتماعيّاً وحَسْب، بل ما تمّ إنتاجه بهذا التملّك. وهذا يعني: ما من شيء في الدنيا يكون ملموساً، بالنسبة إلى البشر، دون اللغة ودون الحقوق، دون علاقات الإنتاج والعلاقات الإيديولوجيّة. إذ لا أستطيع أن اسمّي ذلك الشيء، ولا أن أصِفه، ولا أن أنتِجه، ولا أن أستَدِلّه في نياتي.

هنـاك قصّـة لأوسـكار وايلـد يـروي على طريقتـه فيهـا خَلْـقَ العالَـم، والفـردوس، وفيهمـا، آدم وحـوّاء. آنـذاك، كان اللـه شـارد الذهـن: كان قـد نسـي إعطاءهمـا اللغـة. ويـرى وايلـد فـي ذلـك تفسـيراً لكـون آدم وحـواء لـم يلتقيـا أبـداً، وبمـا أنّهمـا لـم يلتقيـا لـم يبـقَ شـيء مـن القصّـة: لا الحيّـة، ولا ثمـرة شـجرة الخيـر والشـرّ، ولا بالتالـي الخطيئـة، ولا بالتالـي بقيّـة الكـوارث، ولا بالتالـي التجسّـد، ولا بالتالـي خـلاص العالَـم. ولمـاذا لـم يلتقيـا أبـداً (تَقاطَـعَ مسـاراهما) «لمّـا كانـا لا يُحسـنان الـكلام، كان يتعـذّر أن يـرى أحدهمـا الآخـر».

٤
التجريد التقنيّ والتجريد العلميّ

لكـن، قـد يبـرز اعتـراض بأنّنـا إذا كنّـا دائمـاً فـي كنـف التجريـد، أو علـى الأصـحّ إذا كنّـا نعيـش دائمـاً تحـت سـيطرة التجريـد، تحـت سـيطرة علاقـات تجريديّـة، إذا كنّـا دائمـاً بحاجـة إلـى أن نمـرّ عبـر التجريـد كـي نصـل إلـى الملمـوس ونحوّلـه، فمـا وجـه اختـلاف هـذا التجريـد المسـيطِر فـي كلّ مـكان عـن التجريـد الخـاصّ بالعِلـم، الـذي تطـرّق البحث إليـه قبـل قليـل؟ هـل يقتصـر الأمـر يـا تُـرى علـى اختـلاف فـي الدرجـة؟

بالفعـل، يمكـن أن يذهـب الظـنّ إلـى ذلـك. إذ يبـدو، فعـلاً، أنّ لـكلّ ممارسـة علاقاتِهـا المجـرّدةَ الخاصّـة، التـي تُكوِّنهـا، وإذا ارتقينـا فـي «تراتبيّـة» الممارسـات، يمكـن توّقـع بـروز اختـلاف فـي الدرجـة مـع الانتقـال مـن الممارسـات الأكثـر اعتياديّـة (لغـة، إنتـاج، علاقـات إنسـانية) إلـى الممارسـة المعتبَـرة «الأرقـى»، الممارسـة العلميّـة. لكـن يجـب الحـذر مـن هـذا الأخـذ بهـذه الـ«تراتبيّـة» (إذاً مـع اختـلاف فـي القيمـة أو فـي المكانـة) بيـن الممارسـات: إنّهـا فكـرة يوجَـد احتمـال قـويّ أن تكـون دخيلـةً علـى موقع كلّ ممارسـة فـي تراصـف الممارسـات، أي أن تكـون آتيـة مـن حُكـم قيمـيّ اجتماعـيّ يُحيـل إلـى تنظيـم المجتمـع. ويمكـن ملاحظـة ذلـك بوضـوح، مثـلاً، فـي «تراتبيّـة الممارسـات» التـي نجدهـا عنـد أفلاطـون[1]: تُسـتخدَم هـذه «التراتبيّـة» بـكلّ بسـاطة فـي تدعيـم نظـام اجتماعـيّ وتبريـره، أو بالأحـرى ترميمـه.

سـنقول إذاً، موقّتـاً، ولتجنّـب هـذا الدخيـل، إنّ لـكلّ ممارسـة طبيعتهـا

---

(١) أفلاطون، الجمهوريّة، IV, 419 a - 434 c.

الخاصّة، وبالتالي تميّزها النوعيّ. وإنّ الانتقال من ممارسة إلى أخرى، منظوراً إليه في الواقع، ينبغي أن يتمّ تحليله، هو الآخَر، في تميّزه النوعيّ واختلافه.

لن يخفى هذا الاختلاف على أحد، إذا ما عاين، مثلاً، الممارسة الإنتاجيّة الخاصّة بفلّاح يملك القليل من الأرض، وقطيعاً، ولا يزال يعمل بالأسلوب الحِرَفيّ القديم، أو بتلك الخاصّة بمُزارع رأسماليّ كبير يملك مئات الهكتارات في الأراضي الخصبة القريبة من العاصمة، ومرأباً كبيراً للآليّات، ويعمل بالأسلوب الصناعيّ: ليس لهما الممارسة الإنتاجيّة نفسها. وبالأحرى، إنّ الملّاك العقاريّ الكبير، الذي لا يعمل، لكنّه يعيش من ريعه العقاريّ (الإكارات) ومن المضاربة بمداخيله (طرحها في البورصة، أو استثمارها في الصناعة)، ليس له الممارسة نفسها، نظراً لكونه لا يُنتِج شيئاً، ويعيش من الاستغلال المباشر (للأكّارين) وغير المباشر (للعمّال عبر «توظيفاته» و«استثماراته»). كذلك العامل المأجور الذي يعمل على السلسلة في مصنع ليس ملكه، وعلى آلات لا يملكها، له ممارسته المغايرة، تماماً مثل ربّ عمله، الذي لا يعمل، لكنّه يستغلّ العامل ويضارب بالمداخيل، «مستثمِراً» في مؤسّسته، أو «مشتغِلاً» مع المصارف أو مع فروع صناعيّة أخرى يوظّف فيها أرباحه.

لكنّنا إذا نظرنا الآن ليس في الممارسة «الفوريّة» لهؤلاء الشغّيلة أو للذين ليسوا بشغّيلة (حسَب ما نراهم يعملون)، بل في الممارسة المحقَّقة في أدواتهم، وفي آلاتهم، وفي طرائق عملهم (بما فيه طرائق عمل الرأسماليّين الماليّة)، التي تحكم ممارستهم الفوريّة، التي تمنحهم وسائلَ عمل ما يعملون، نكون في صدد ممارسة مختلفة تماماً، تفترض ليس عادات العمل، خِفَّة الأيدي، مألوفيّة «الطرائق» (في العمل وفي «الأعمال»)، وحسْب، بل ومنجزات مادّيّة، وآلات، وتجهيزات، وإنشاءات، وبكلمة: مهارة تقنيّة مهمّة مستثمَرة في هذه المنجزات، وبالتالي في الممارسات المناسِبة.

هنا يغيّر التجريد طبيعته مجدَّداً، وإذا وافقْنا على اعتبار أنّ مجموع ما

تكوِّنـه هـذه المنجـزات (مصانـع، آلات، نظـام العمـل، طرائـق مضاربـات ماليّـة) يمثّـل إنجـازاً لتقنيّـة متقدِّمـة - عندئـذٍ يكـون التجريـد الماثـل فـي هـذه التقنيّـة تجريـداً لمعـارف: ليـس فقـط لمهـارة، لكـن لمعـارف مجـرّدة ومترابطـة نسـبيّاً، مسـجّلة فـي مؤلّفـات متخصّصـة (فـي الإنتـاج الزراعـيّ، فـي بنـاء الآلات، فـي تنظيـم العمـل، فـي توظيـف الرسـاميل، إلـخ)، تجريـداً لمهـارة ولمعـارف يمكـن تعليمـه ووضعـه فـي متنـاوَل آخريـن. وهـذه المعـارف يجـري التحقّـق مـن صحّتهـا بالممارسـة، نظـراً إلـى أنّ فـي الإمـكان تطبيقهـا، والتوصّـل إلـى نتائـج.

فـي مجتمعاتنـا، حيـث تلعـب العلـوم دوراً كبيـراً فـي الإنتـاج، تكون هـذه المعارف التقنيّـة، جزئيّـاً، «متسـاقطات» مـن المعـارف العلميّـة، بقـدر مـا يتوقّـف قسـم مهـمّ مـن منجزاتهـا علـى تطبيـق نتائـج علميّـة. أقـول «جزئيّـاً»، إذ كان مـن الفلاسـفة المثاليّيـن، مثـل كانـط، مـن ذهـب إلـى أنّ التقنيّـة ليسـت إلّا «نتيجـة النظريّـة» العلميّـة[1]، فهـي إذاً نظريّـة خالصـة، ولا تشـكّل ممارسـة علـى حـدة. إلّا أنّ هـذا يُهمـل، لمصلحـة «نظريّـة خالصـة» تقـوم فـي نطـاق تجريـد «خالـص»، مادّيّـةَ المهـارات والمعـارف التقنيّـة، أي كثافـةَ موضوعهـا (الـذي لا تختزلـه شـفافيّة النظريّـة «الخالصـة») ومقاومتـه. وهـذا ينتهـي إلـى إهمـال واقـع كـون المهـارات والمعـارف التقنيّـة أو العمليّـة قـد وُجِـدت قبـل ظهـور العلـوم بزمـن طويـل.

رأينـا أنّ قبـل ظهـور الرياضيّـات «الخالصـة»، كانـوا يعرفـون كيـف العمـل مـن أجـل القيـام بعمليّـات رياضيّـة للحصـول علـى نتائـج ليـس فـي الحسـاب والقيـاس وحسْـب، بـل فـي العمـارة والطاقـة المائيّـة والملاحـة والتسـلّح. كانـوا يعرفـون كيـف العمـل مـن أجـل القيـام بعمليّـات فيزيائيّـة، فـي الفيزيـاء السـكونيّة والحركيّـة، لنَقْـلِ كتـلٍ ضخمـة علـى مسـافات طويلـة، لإطـلاق قذائـف بواسـطة «آلات»، وعمليّـات بصَريّـة، وعمليّـات كيميائيّـة، وطبعـاً كلّ عمليّـات الفلاحـة الضروريّـة للزراعـة وتربيـة المواشـي. بالطبـع، كانـت هـذه المعـارف كلّهـا «تجريبيّـة»، إذ أنّهـا لـم تكـن

(١) كانط، نقد ملكة إطلاق الأحكام (Critique de la faculté de juger, trad. J.-R. Ladmiral, M. de Launay et J.-M. Vaysse). الأعمال الفلسفية، م س، مجلد ٢، ص ٩٢٥-٩٢٦.

مكتسَبة عبر بَرْهَنات تتناول مواضيع «خالصة»، لكنّها كانت واسعة الانتشار، وبدونها كان سيكون من المستحيل تصوّر اكتشاف الرياضيّات «الخالصة»، التي قامت بادئ الأمر بِبَرْهَنة النتائج المكتسَبة (عند البابليّين، والمصريّين، إلخ)، قبل تجاوزها.

من أين تتأتّى هذه المهارات وهذه المعارف التقنيّة؟ من اكتشافات تقنيّة تُرَسِّم مسار تاريخ الإنسان، ابتداءً من ماقبل تاريخه، ولم تختف من تاريخنا الحاضر. من ذلك، كيلا نعود حتّى العصر الحجريّ القديم، واكتشاف النار والحجر المصقول، اكتشف البشر المعادن، واكتشفوا العجلة، واكتشفوا طاقة الماء والريح، وكانوا قد اكتشفوا القمح، متحوّلين من طلب المرعى إلى زراعة الأرض، إلخ. لا أحد يعرف كيف تمّت هذه الاكتشافات. لكنّها ما كانت لِتولَد إلّا من العناصر الموجودة سلفاً، من التقاء التقنيّات السابقة المختلفة وربّما من «مصادفة» (كحدث أو عنصر كان من الممكن الّا يكون هناك) أعجلت الاكتشاف في الالتقاء غير المتوقَّع بين عناصر متباينة تماماً. ما كانت لتولَد إلّا على خلفيّة من المهارات السابقة، وكذلك من تَمثُّل للعالَم كان البشر يعيشون فيه.

إذ ينبغي الّا ننسى أنّ أولئك البشر، مع كونهم بدائيّين جدّاً، كانوا يعيشون في مجتمع، ومرّ معنا أنّ إعادة إنتاج هذه المجتمعات كانت تفترض وجود منظومة فِكَر وطقوس من شأنها أن تُقِرّ في الوقت نفسه الاستمراريّة البيولوجيّة للجماعة، وعلاقتها بالطبيعة. يصعب تصوُّر أنّ تلك «النظرة الدينيّة» إلى العالَم، التي كانت تسمح بالتعرّف على كلّ موضوع وكلّ ممارسة، وبإعطائها معناها بالنسبة إلى المجتمع، لم تلعب دوراً في إدراك بسيط للأشياء، أو في «اكتشاف» خصائص جديدة، أو في اختراع الأدوات والآلات الأولى.

لذا، إذا كان من الممكن الكلام على مهارات ومعارف تقنيّة أو عمليّة، ينبغي تجنّب تصوّرها كمكتسَبة بتماسّ مباشر بسيط مع الأشياء يُعزى إليه كشْفُ خصائصِها للبشر على النمط التجريبيّ. فالتجريبيّة تقضي بأنّ الحقيقة توجَد داخل الأشياء، وبأنّ معرفتَها هي رؤيتُها البسيطة، أو استخراجُها:

«أَفصلُ» عـن الشـيء كلّ مـا ليـس حقيقتَـه، فأَحصـلُ علـى حقيقتِـه. إلّا أنّ الأمـر أبسـط مـن أن يكـون حقيقيّـاً: ذلـك أنّنـي أقيـم مـع الأشـياء دائمـاً علاقـات عمليّـة، أشـتغلها، ويتوجّـب علـيّ أن اشـتغلها كـي أعرفهـا. وفيمـا أنـا أشـتغلها، يكـون فـي رأسـي دائمـاً فِكَـر تختلـط فيهـا المعـارف مـع الإيديولوجيـا اختلاطـاً لا تمييـز فيـه، وهـذه العلاقـة الإيديولوجيّـة تشـاركني فـي عملـي، وفـي بحثـي، وفـي اكتشـافي، لأنّهـا شـكّلتْ دائمـاً «إطـاراً» لمعرفتـي. لا وجـود إذاً لمعرفـة «تجريبيّـة» خالصـة: لا يمكـن الـكلام علـى معرفـة «تجريبيّـة» إلّا بالتضـادّ، بهـدف إبـراز مـا يميّـز المعرفـة العلميّـة، إبـراز اختلافِهـا عـن المعرفـة التقنيّـة العمليّـة.

هـذا الطـرح مهـمّ، لأنّ فكـرة وجـود معرفـة تجريبيّـة خالصـة، تنبنـي عليهـا كلّ الفلسـفات التجريبيّـة، هـي وهـم مثالـيّ تفيـد المثاليّـة منـه كمبـرِّر أو كمحفِّـز لتؤكّـد كلّيّـة قـدرة فِكَـر المعرفـة أو أشـكالها الخالصـة.

التشـديد منّـي علـى أهمّيّـة المعرفـة التقنيّـة العمليّـة يعـود إلـى كونهـا تُشـكِّل نقطـة معتمـة فـي الفلسـفة المثاليّـة. هـذه الفلسـفة لا تريـد أن تـرى أنّ هـذه المعرفـة العمليّـة، الصـادرة عـن عمـل البشـر علـى مـدى قـرون وعـن اكتشـافاتهم العشـوائيّة، إنّمـا هـي معرفـة ذات نوعيّـة تخصُّهـا. هـذه الفلسـفة تحـرص بـأيّ ثمـن علـى اختـزال المعرفـة العمليّـة، إمّـا إلـى وهـم «معرفـة تجريبيّـة» لا وجـود لهـا بصفائهـا المزعـوم، وإمّـا إلـى عِلـم خالـص بسـيط، بشـكله «التطبيقـيّ». هـذه الفلسـفة لا تريـد أن تـرى أنّ هـذه المعرفـة العمليّة/التقنيّـة قـد سـبقت العِلـم إلـى الوجـود، وأنّ بدونهـا لـم يكـن مـن الممكـن أن ينبثـق العِلـم فـي التاريـخ. هـذه الفلسـفة لا تريـد أن تـرى أنّ فـي زمننـا المحكـوم بالعلـوم، تتـمّ اكتشـافات مثلمـا كانـت تتـمّ فـي زمـن أرخميـدس وليونـاردو داڤينتشي، دون أن تمـرّ بالعِلـم، لكـنّ العِلـم يسـتولي عليهـا بعـد حدوثهـا. لا تريـد أن تـرى أنّ الممارسـة الإنسـانيّة البسـيطة، التـي تشـتغل موضوعهـا أو تعانيـه، تسـتطيع التوصّـل إلـى التقـاط مـا أهملـه العِلـم، فـي ادّعاءاتـه المدعومـة مـن الإيديولوجيـا الحاكمـة، وتَرَكَـه، وازدراه.

كنـتُ أتكلّـم علـى تاريـخ مـا ليـس بفلسـفة: إنّـه تاريـخ كلّ الممارسـات الإنسـانيّة

الصامتة المتروكة في غياهب العتمة، لكنّها تسند كلّ الممارسات المرئيّة أو تواكبها، وتُنتِج تلك الاكتشافات التي تنبثق أحياناً في عالَم الثقافة مثل مفاجأة أو مثل فضيحة لا تحتملها الفِكَر المسيطِرة. هل من حاجة لتقديم أمثلة عل اكتشافات صادرة عن ممارسات ازدرتها الفلسفة المسيطرة؟ ماكياڤللي، الذي خدم الأمراء ويعرف على ماذا يتكلّم: على أنّ «من يريد معرفة الأمراء يجب أن يكون من الشعب» ـ وعلى حرب «السمان» الأبديّة ضدّ «الهزلى»[١]. ماركس، الذي ناضل في الحركة العمّاليّة ويعرف على ماذا يتكلّم: «التاريخ هو تاريخ صراع الطبقات[٢]». فرويد، الذي واجهته حالات الهستيريا ويعرف على ماذا يتكلّم: لدى الإنسان أفكار ورغبات لاواعية، وهي جنسيّة[٣].

هذا التشديد منّي على المعرفة التقنيّة/العمليّة، التي باستطاعتنا أن نسمّيها معرفة عمليّة، يعود كذلك إلى كونها غير «خالصة»: ليس فقط لكونها لا تُنتِج بَرْهنةً أو دليلاً بالاختبار، مثل العلوم، بل كذلك لأنّها تبدو للعيان متورِّطة دوماً في علاقات صامتة تخصّ «تصوّر العالَم»، أو في إيديولوجيا المجتمع أو الفئة الاجتماعيّة التي تنتجها. إنّ التشديد على المعرفة العمليّة، هو كذلك تبيين لشرط كلّ معرفة: الإيديولوجيا. هناك الكثير من الفلاسفة اعترفوا بأن لدى البشر فِكَر أوّليّة تعود إلى مرحلة ما قبل العِلم وتصوُّرات خاطئة: مختلف الأخطاء التي عدّدها بايكون، ومنها «أخطاء القبيلة»، الأخطاء الاجتماعيّة، المتصلة بوجود السلطة والدين[٤]. لكنّ القليل من الفلاسفة قالوا

(١) مكياڤيللي، الأمير (Le Prince, trad. M. Gaille-Nikodimov, Paris, Le Livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1998, Dédicace, p. 56.) «من يريد أن يعرف جيّداً طبيعة الشعوب، يجب أن يكون أميراً ومن يريد أن يعرف جيّداً طبيعة الأمراء، يجب أن يكون من الشعب».

(٢) «بيان الحزب الشيوعي» (« Le Manifeste du Parti communiste » trad. L. Lafargue, éd. F. Engels Berlin, Akademie Verlag, Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe, I, t. XXX, 2011, p. 343.). «لم يكن تاريخ المجتمعات إلّا تاريخ الصراعات الطبقيّة».

(٣) زيغموند فرويد، خمسة تحليلات نفسية (Cinq psychanalyses, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2010.).

(٤) فرانسيس بيكون، الأداة الجديدة (Novum Organum, Paris, Puf, coll. "Épiméthée", 2010, I, Aphorismes, XXXIX, ff., p.110-112, («idols of the tribe»).

بأنّ هذه الفِكَر المسَبّقة أو الخاطئة ينبغي ألّا يتناولها الفِكْر كُلّاً على حدة، إنّما في منظومة، ولا بطريقة سلبيّة (على أنّها أخطاء بسيطة)، إنّما إيجابيّة. نجد هذا الحدس عند سپينوزا، الذي يُقدِّم على المعرفة العلميّة (باعتبارها النوع الثاني من المعرفة)، ما يسمّيه المعرفة من النوع الأوّل، أو «الخيال[1]». ففي هذا الأخير يكتسب كلُّ إدراك حسّيّ صِفةَ مُعطى، وبواسطته تجري تسمية كلّ شيء، وبواسطته يتعيّن موقع كلّ شيء، بعد إدراكه وتسميته، في منظومة الخيال، في ترتيب الأشياء كما يجري تصوُّرها في هذا التَوَهُّمِ الضروريّ[2]. ليس هذا التوهُّمُ توهُّمَ «مَلَكَةٍ» نفسيّة (سپينوزا يرفض فكرة «الملكة»[3])، بل تَوَهُّمُ عالَمٍ، دوماً اجتماعيّ. لقد توجّب انتظار ماركس لتحقيق تقدّم في فهم نظريّة هذا الواقع: الإيديولوجيا، واكتشاف انّها هي الأخرى تتشكّل من علاقات مجرّدة.

لماذا الخوض في كلّ هذه التفصيلات؟

كان لا بُدّ من وضع الأمور في نصابها سواء بالنسبة إلى المعرفة العمليّة أو إلى العلاقات الإيديولوجيّة التي فيها وتحت سيطرتها تتحقّق تلك المعرفة، وذلك كي يكون في الإمكان تقديم المعرفة العلميّة.

على أساس من المعارف العمليّة، ومن ظَرف إيديولوجيّ معيّن، انبثق في التاريخ العِلم الأوّل: الرياضيّات. ولا يزال هذا الانبثاق يتكرّر، ودائماً على أساس من معارف عمليّة سابقة، ومن ظرف إيديولوجيّ، وفلسفيّ، وعلميّ معطى (باتت الفلسفة إذّاك في الوجود)، بالنسبة إلى العلوم الأخرى كافّة: فيزياء، كيمياء، بيولوجيا، إلخ. لكنّنا نستطيع، في كلّ حالة، أن نتكلّم

---

(١) كتاب الأخلاق، م س، الكتاب الثاني (Livre II, Proposition XL, Scolie 2, p. 169).

(٢) ملاحظة باليد على الهامش وتحتها خطّان: «الجسد!»

(٣) كتاب الأخلاق، م س، الكتاب الثاني:Livre II, Proposition XLVIII, Scolie,p. 183

«[...] لا يوجد في الروح أيّة مَلَكة مطلقة للفهم، للرغبة، للحبّ، إلخ. وهذا يعني بالتالي أنّ المَلَكات وأشباهها هي إمّا خياليّة تماماً، وإمّا لا شيء سوى كائنات ماورائيّة [...]».

إمّا على «قَطْع»، وإمّا على «تغيير أرضيّة»، لإبراز الاختلاف بين المعارف العمليّة السابقة وطبيعة المعارف العلميّة بكلّ معنى الكلمة. هذه النقلة تأخذ دائماً شكل مفارقة بالنسبة إلى الإجابات السابقة: فحيث يُنتَظَر تقديم إجابات جديدة، يبدأ العِلم بتغيير الأسئلة (ماركس)، وحيث كان شيله يرى حلّاً (فلوجستيك [اللهب كجسم بسيط])، رأى لافوازييه مشكلة (اكتشاف الأوكسيجين مفتتحاً وجود الكيمياء[1])، إلخ. هكذا يكون ظهور عِلمٍ ما متطابقاً مع نُقلة في منظومة المشكلات التي يواجِه: نُقلة في المشكليّة. وبالطبع، هذه النُقلة تطال المفاهيمَ التي بها يفكِّر العِلمُ مشكلاتِه: النقلة في المشكليّة الموروثة عن المعرفة العمليّة تترافق مع تَحوّل الفِكَر الأوّليّة القديمة إلى مفاهيم جديدة، وبالتلازم، تَحَوُّل «المواضيع» القديمة إلى «مواضيع» جديدة. المثلّث الذي تدبّره عقل طاليس ليس المثلّث المرسوم في الرمل. والحركة التي تدبّرها عقل غاليلاي ليست الحركة التي فكّرها أرسطو. أجسام الكيمياء ليست أجسام الخيميائيّين.

ما هو الاختلاف الجوهريّ الذي يميّز المعرفة العلميّة من المعرفة العمليّة؟ نَعلَم أنّ المعرفة العمليّة تقوم على مواضيع ملموسة، تجريبيّة، وعلى العمليّات التي تسمح بالحصول على نتائج ملموسة. لكن، بما أنّنا في صدد الكلام على معرفة، فهي تضيف شيئاً ما إلى المواضيع الملموسة التي تتكلّم عليها. ماذا؟ تجريداً، يتّخذ شكل العموميّة، أي يقوم ولا يقوم إلّا على المجموع المتناهي من المواضيع الملموسة المعدودة، أو من الخصائص المدروسة. ببساطة، لقد تمّ، بالممارسة، إيضاح أنّ طريقة ما كانت صالحة عموماً لتشمل كلّ الحالات المدروسة، لكن دون سواها من الحالات.

أمّا المعرفة العلميّة، فتقوم، في المقابل، على مواضيعَ مجرَّدةٍ مباشرةً، وحائزة نتيجة ذلك على تجريد لم يَعُدْ يعني العموميّة، بل الكونيّة. إنّ مفهوماً

---

(١) كارْل وِلْهِلْم شيله (Carl Wilhelm Scheele ١٧٤٦ـ١٧٨٦) كان قد قام بتحضير الغاز الذي تعرّفه لافوازييه على أنّه ليس «الفلوجستيك» بل الأوكسيجين.

علميّاً، قضيّةً علميّة، قانوناً علميّاً، كلّ ذلك يَصْلُح ليشمل كلّ المواضيع المعَرَّفة بهذا المفهوم، بهذه القضيّة، بهذا القانون، دون استثناء- مع أنّ البرهنة العلميّة قد أجرِيَتْ على حالة واحدة فقط، وتخصيصاً على موضوع مجرَّد، له خاصّيّة تمثيل المجموع اللامتناهي من المواضيع التي من نوعه.

القفزة من العموميّة إلى الكونيّة، النتيجة المبرهَنة على موضوعٍ مجرَّدٍ واحدٍ والصالحة لكلّ المواضيع التي من نوعها، هوذا ما يغيّر مدى المعرفة تغييراً تامّاً: هي لم تَعُدْ مقتصرة على الحالات المدروسة، بما أنّها تشمل كافّة الحالات الممكنة ضمن النوع الواحد. فالخصائص المثبتة على مثلّث «خالص» تكون صالحة لكافّة المثلّثات المممكنة أو القائمة واقعاً.

إنّ الخاصّيّة الأبرز لهذه المعارف الجديدة هي أنّ بإعمال المفاهيم الجديدة الكونيّة على مواضيع كونيّة جديدة، يمكن إنتاج مواضيع مجرّدة جديدة ومعرفتها، الأمر الذي يفتح حقلاً جديداً للبحث العِلميّ. لم يَعُدْ العِلم محدوداً بمحدوديّة الحالات المدروسة التي تتدبّرها المعارف العمليّة بالعقل. لا يمكن للعِلم أن يستغني عن دراسة الملموس، لكنّ هذا الملموس ليس الوجود المباشر لمعطيات خالصة. ملموس العِلم هو الملموس الاختباريّ، الملموس «المستخلَص»، المعرَّف والمنتَج تِبْعاً للقضيّة المطلوب طرحها، المُدْرَج في تركيب جهاز من الأدوات التي ليست، كما يقول باشلار، سوى «نظريّات محقَّقة[1]». هذا الملموس الاختباريّ يصبح، نظراً لخضوعه لشروط اندراجه في تركيب الجهاز الاختباريّ، «ممثّلاً لنوعه»، أي ممثلاً لكلّ الملموسات المماثلة له: هو يتيح بالتالي معرفتها عبر معرفته هو وحده،

(١) الروحيّة العلميّة الجديدة (Le Nouvel esprit scientifique, Paris, Félix Alcan, 1934, p. 12).

«طبعاً، بعد أن يتمّ الانتقال من الدراسة إلى الاختبار يزداد الطابع السجاليّ للمعرفة وضوحاً. يتوجّب عندئذٍ فرز الظاهرة، وتصفيتها، وتنقيتها، وصبُّها في قالب الأدوات، وإنتاجها على مستوى الأدوات. والحال، ليست الأدوات سوى نظريّات محقَّقة ماديّاً. يترتّب على ذلك ظاهرات تحمل في كلّ جهاتها دمغة النظريّة [...] الظاهراتيّة العلميّة الحقيقيّة هي إذاً من حيث الأساس ظاهراتيّة/تقنيّة.»

لكونها معرِفةً منتَجةً وفق شروطٍ معرَّفةٍ نظريّاً، شروطٍ تؤمّن صلاحيّته الكونيّة.

يجب عدم الاعتقاد بالتالي أنّ انبثاق العِلم، حتّى لو كان على أساس من المعرفة العمليّة، يحرِّر العِلم نهائيّاً من علاقته بالـ«ملموس». حتّى في الإيديولوجيا تبقى العلاقة بالـ«ملموس» قائمة: سنرى كيف. ففي المعرفة العمليّة تكون العلاقة بالملموس القائم واقعاً علاقةَ معرفةٍ فعلاً، لكنّها عامّة وحسْب، باستنادها إلى مجموع الحالات المدروسة، ويمكن أن يضاف إليها بعض «الاستقراءات» المحدودة. وفي حالة المعارف العِلميّة تكون العلاقة بالملموس القائم واقعاً علاقة موضوعيّة، لكنّها كونيّة. إذاً تظلّ العلاقة بالملموس في العلم قائمة. ليس بالملموس الذي كان منطلَق العلاقة (الملموس الاختباريّ)، وحسْب، بل كذلك الملموس الذي تتوصّل إليه: المعرفة أو «ملموس - تَبَع فِكْر[1]» (ماركس). ثمّ إنّ المعرفة، نظراً لكونها محكومة دائماً بالممارسة الاجتماعيّة، تعود، وقد تَمّ إنتاجها، إلى الممارسة الاجتماعيّة: بشكل طرائق تقنيّة أو «مبادئ» عمل. هكذا تتشكّل الدورة ملموس ـ مجرَّد ـ ملموس. وقد احتفظنا بهاتين التسمِيَتَيْن (ملموس، مجرَّد)، إذ بدتا من البديهيّات. أمّا وقد عرفنا، في المسار، أن لا ملموسَ إلّا بالنسبة إلى ممارسة، ولا مجرَّدَ إلّا بالنسبة إلى نظريّة، فقد بات في إمكاننا الآن أن نستبدل بالصيغة الأولى صيغة ثانية ونتكلّم على الدورة ممارسة ـ نظريّة ـ ممارسة. فنقول إنّ كلّ نظريّة لا تخرج من الممارسة إلّا لتعود إلى الممارسة، في دورة لا نهاية لها، تشمل كلّ تاريخ الثقافة الإنسانيّة.

إلى هذه الدورة تُلمِح أطروحة «أولويّة الممارسة على النظريّة». نعرف جميعاً هذه العبارة، بكونها تخصّ التقليد المادّيّ الماركسيّ. لكنّها تخصّ المثاليّة أيضاً! ذلك أنّ فيلسوفاً مثل كانط يؤكّد، هو الآخَر، أولويّة

(١) مساهمة في نقد الاقتصاد السياسيّ - مقدّمة ١٨٥٧ (Contribution à la critique de l'économie politique, Introduction de 1857, trad. M. Husson, Paris, Éditions Sociales, 1957, p. 164-165).

الممارسة على النظريّة[1]. لكن يجب الحذر من الكلمات: الممارسة عند كانط تعني الممارسة الأخلاقيّة، القيام بالواجب، في حين أنّ الممارسة في التقليد الماركسيّ تعني نشاط البشر المتعلّق بالإنتاج وبالصراع الاجتماعيّ. للتعبير نفسه إذاً معنيان يختلفان تمام الاختلاف. مع ذلك، تظلّ الأطروحة الماركسيّة «أولويّة الممارسة على النظريّة» عرضة لسوء فهم، بسبب هذه الكلمة الصغيرة، «أولويّة»، وبسبب التمييز القاطع بين ممارسة ونظريّة. فالمثاليّة هي التي تفصل جذريّاً بين الممارسة والنظريّة، وهي بشكل عامّ تضع النظريّة في تسلّط على الممارسة. في الواقع، هناك نظريّة (معارف) في كلّ ممارسة، كما أنّ هناك ممارسة في كلّ نظريّة (كلّ المعارف ناتجة عن عمل). الثنائيّ نظريّة/ممارسة لا يشير إلى موضوعيْن متمايزيْن، بل إلى علاقة متغيّرة بين طرفين غير قابليّن الفصل: وحدة الممارسة والنظريّة. أمّا كلمة «أولويّة» فينبغي ألّا يُرى فيها أيّة تراتبيّة بين موضوعيْن، بحيث يكون أحدهما، «أرفع» شأناً، و«أشرف» مكانةً، من الآخر، الأمر الذي ينطوي على حُكم قيمة. ينبغي بالتالي، في رأيي، فهم أولويّة الممارسة على النظريّة بمثابة وَصْلة، حيث تلعب الممارسة بالأحرى دور ذراع موازنة لعجلة قاطرة إبّان سيرها: دور مثقال حفظاً لتوازن الحركة وإدامتها.

لا شأن لذلك إذاً بأن يقال إنّ المعرفة العمليّة تتفوّق على المعرفة النظريّة (العِلميّة) نظراً لكونها سابقة لها في الزمن، نظراً لكون العِلم قد وُلِد على أساس من مكتسباتها. لا جدال في أنّ المعرفة العلميّة ما لبثت أن تجاوزتها بأشواط، لكنّ المعرفة العمليّة باقية لا تزال، وهي تعيد إطلاق سلطة النظريّة وتعمل على إدامتها، ثمّ، بالاضافة إلى ذلك، هي تُحَقِّق المَعْرِفات النظريّة، بامتلاكها

(١) إمانويل كانط، نقد العقل العمليّ (Critique de la raison pratique, trad. L. Ferry, et H. Wismann, Œuvres philosophiques, op. cit., t. II, p. 745 ff). «حول تفوّق العقل الخالص العمليّ في علاقته مع العقل الخالص النظريّ».

معـارف التطبيقـات التقنيّـة لتلـك المعرفـات النظريّـة. ووراء المعرفـة العمليّـة هنـاك الممارسـة بـلا نُعُـوتٍ زائـدة، الممارسـة الاجتماعيّـة للإنتـاج، ولصـراع الطبقـات الاقتصـاديّ، والسياسـيّ، والإيديولوجـيّ، الممارسـة التـي تجـرف معهـا كلّ حركـة النظريّـة (أو مـا ليـس بحركتهـا: بمـا فيـه ركـود العلـوم، أو حتّـى نسـيانها إبّـان القـرون الوسـطى)، وضمنهـا عـودة النظريّـة (أو مـا ليـس بعودتهـا: بمـا فيـه أزمـة النظريّـة الماركسـيّة اليـوم) فـي الممارسـة، ليـس فـي ممارسـة الإنتـاج وحسْـب، بـل كذلـك فـي ممارسـة صـراع الطبقـات.

أنّ كَـوْن الأولويّـة التـي للممارسـة علـى النظريّـة قابلـة هكـذا للتعبيـر عنهـا بمصطلحـات مثـل حركـة، وانجـرار، وإعـادة إطـلاق، وتمديـد، مهـمّ جـدّاً لكسـر التعـارض المثالـيّ بيـن النظريّـة والممارسـة، هـذا التعـارض الـذي لا يخـدم إلّا عَـزْل العلمـاء والفلاسـفة عـن النـاس العاديّيـن كـي تـوكل إليهـم (إليهـم وحدهـم، جماعـة النظريّـة) مهمّـة وضـع اليـد علـى الحقيقـة، وحراسـتها، وتوزيعهـا، باعتبارهـا بعيـدة عـن متنـاوَل مـن هـم ببسـاطة «جماعـة الممارسـة»، الذيـن يصلحـون تحديـداً للوقـوع تحـت سـلطة تلـك الحقيقـة.

٥
التجريد الفلسفي

هل تُمكِّنُنا هذه الملاحظات من استخلاص المزيد ولو القليل من الإضاءة على الفلسفة، بمقارنتها مع المعرفة العمليّة والمعرفة العلميّة؟ ليس الأمر مستحيلاً: لكن بشرط أن يؤخذ بعين الاعتبار أنّ استنتاجاتنا محدودة، نظراً لأنّنا، في هذه المقارنة، مضطرّون لحصر تفكيرنا في نقطة واحدة: الطابع الخاصّ بالتجريد الفلسفيّ.

مرّ معنا أنّ البشر، بلُغتهم وممارساتهم، وبالمعارف الناتجة عن هذه الممارسات، ثمّ بالممارسة العلميّة المنبثقة عنها، لا يخرجون أبداً عن نطاق التجريد. ليس أنّهم يعيشون خارج «الملموس»، بل لكونهم محكومين بالتجريد لتسديد النظر إلى «الملموس»، وتسميته، وتعرّفه، والوصول إليه، وتملّكه.

مرّ معنا كذلك أنّ التجريد ليس له «النوعيّة» نفسها، أو «المسلك» نفسه، عندما يتعلّق الأمر بالـ«تجريد» اللغويّ، أو بالتجريد الإيديولوجيّ (الدينيّ)، أو بالمعرفة العمليّة، أو بالمعرفة العلميّة.

والحال، إنّ الفلسفة تمنحنا نوعاً آخَر من التجريد، مختلفاً تمام الاختلاف عن المعرفة العمليّة والمعرفة العلميّة، نوعاً يقرّبنا، للمفارقة، من التجريد الإيديولوجيّ.

من المؤكّد أنّ التجريد الفلسفيّ لا يشبه التجريد العمليّ. فهو لا يقوم على عدد محدود من الحالات المدروسة فعلاً، نظراً لكونه يدّعي أنّه يصلُح لكلّ كائن في العالَم، للكائنات بمجموعها، سواء أكانت موجودة واقعاً

أو، ببساطة، ممكنة الوجود، أي لا وجود لها. على أيّ حال، تؤكّد المثاليّة هذا الادّعاء بوضوح. فأفلاطون يصرّح بأنّ الفيلسوف الدیالكتيكيّ (وبالتالي الحقيقيّ!) هو الذي «يرى الكلّ[١]». وكانط يفهم الكلّ لا كمجموع الكائنات، بل كفكرة شمولٍ لامتناهٍ للمعرِفات[٢]. وهيغل يعلن أنّ «الحقيقيّ هو الكلّ» وأنّ شأن الفلسفة الخاصّ هو «إعمال الفِكْر على الكلّ»، كنتيجة لتطوّرها المنطقيّ والتاريخيّ[٣]. وكمثل راهن من الفلسفة المعاصرة، يتكلّم سارتر ليس على الكلّ، بل على شمول، باعتباره المشروع الفلسفيّ الأعمق للكائن الإنسانيّ[٤].

إنّ القول بكون هذا «الكلّ» مكوَّناً من كائنات قائمة في الواقع، لهو مغالاة في ادّعاء الفلسفة المثاليّة بـ«رؤية» الكلّ، أو «إعمال الفكر» في الكلّ، أو الميل إلى «الشمول». مَن أعطى الفلسفةَ هذه السلطة التي تتخطّى طاقة البشر؟

مع ذلك، لاتتوقّف الفلسفة المثاليّة عند هذا الحدّ. وبإمكانها المضيّ إلى حدّ اعتبار هذا «الكلّ» القائم واقعاً كتحقّق عالَم ممكن من بين عدد لامتناهٍ من العوالم الأخرى التي لا وجود لها إلّا كعوالم ممكنة، أي لا وجود لها. هذا هو موقف لايْبنتْز. إنّه يختار موقعه من زاوية نظر الله فيرينا لاتناهي العِلم الإلهيّ، مُرَكِّباً المبادئ البسيطة حسَب عدد لامتناهٍ من التركيبات: فتكون النتيجة في ذهنه عدداً لامتناهياً من العوالم الممكنة، وقد اختار الله بواسع رحمته أن يخلق

---

(١) الجمهورية (VII, 537 c.).

(٢) نقد العقل الخالص(Critique de la raison pure, op. cit., p. 1386-1387).

«إنّ الأنساق [منظومات العلوم] [...] بدورها موحّدة في ما بينها كلّها بصورة نهائيّة، بمثابة أعضاء كلّ واحد، في نسق للمعرفة الإنسانيّة، وهي تتيح هندسة عمارة كلّ المعارف الإنسانيّة، هندسةً هي، اليوم، ليست ممكنة وحسْب، بل قد تكون حتّى غير صعبة أبداً».

(٣) هيغل، فينومينولوجيا الروح، م س، ص ١٨-١٩.

(٤) نقد العقل الدیالكتيكيّ (Critique de la raison dialectique, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1960, p. 754).

«[...] يصبح التاريخ معقولاً إذا كانت الممارسات المختلفة، التي يمكن اكتشافها وتثبيتها في لحظة من التزمين التاريخيّ، تظهر في نهاية الأمر كقائمة جزئيّاً على الشمول، وكملحوقة ومندمجة، حتّى في تعارضاتها وتنوّعاتها، بشمول معقول ومُبرَم.»

الأفضل بينها، أو بالأحرى إنّ «أفضل العوالم الممكنة» يختار نفسَه بنفسه بمشيئة الله العليم، عاملاً بما يشبه قليلاً عمل الحاسوب. وبالطبع، الفيلسوف الذي يختار موقعه «من زاوية نظر الله» ليوضح لنا هذا التدبير الإلهيّ، لا يعرف العوالم الأخرى الممكنة، إذ لا يعدو كونه إنساناً يعيش في العالَم الوحيد المخلوق. لكنّه يعرف أنّ الله يعمل على هذا النحو؛ يعرف بالتالي أنّ الممكن سابق للقائم واقعاً من حيث الأحقّيّة في الوجود، وأنّ فيلسوفاً يملك، افتراضاً، العِلمَ اللامتناهي الذي لله، هو فيلسوف يُفترَض أنّه يستوعب في الذهن ليس العالَم القائم واقعاً وحسْب، بل ايضاً هذا «التخطيط» الخاصّ بالتدبير الإلهيّ، وبالتالي «الأصل الجذريّ للأشياء»: الكل الذي ينطوي على لامحدوديّة عدد العوالم الممكنة، والذي انطلاقاً منه تمّ اختيار «أفضل العوالم الممكنة».

لكنّ لايبنتز يمكّننا من المضيّ أبعد من ذلك. فهناك في الوجود عالَم ممكن واحد: العوالم الممكنة الأخرى كان يمكن أن توجد، لكنّها لا توجد. هي داخلة في تدبير الله، وبالتالي في فِكْر الفيلسوف، بوصفها من منعدم الوجود الذي لا بدّ من إعمال الفِكْر فيه للتمكّن من إعمال الفِكْر في «الكل» الموجود[1].

كلّ هذا للقول إنّ هناك في الفلسفة المثاليّة ما يشبه ميلاً دائماً للمزايدة. فهي تريد إعمال الفِكْر في «الكلّ»: والمقصود طبعاً هو «كلّ» الأشياء والكائنات الموجودة: تريد«كلّ الأشياء». لكن كي تتمكّن هذه الفلسفة من تبيان حال الـ«كلّ» العائد إلى الكائنات التي في الوجود واقعاً، يتوجّب عليها أن تجتاز درجة من التجريد الإضافيّ، وإعمال الفِكْر في تلك الكائنات تِبْعاً للكلّ العائد إلى الممكنات (أو لمنظومة شروط كونها في الإمكان). لكنّها إذ تضع في حسبانها الكلّ العائد إلى الممكنات (كما عند لايبنتز)، تأخذ بإعمال

(١) أنظر، مثلًا: Essais de Théodicée, op. cit., § 225, p. 108, 253.

يراجع كذلك، «مونادولوجيا»، في: Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes, éd. M. Fichant, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2004, § 43 ff., p. 230-231.

الفِكْـر علـى ممكنـات لـم تعبـر إلـى الوجـود، وبالتالـي لا وجـود لهـا. هـذا يُظهِـر كـم تذهـب هـذه الفلسـفة بعيـداً فـي ادّعاءاتهـا! الـكلّ العائـد إلـى الكائنـات الموجـودة (+) الـكلّ العائـد إلـى الممكنـات، ومـن بينهـا، لِنَقُـل، «أشـياء» ليسـت فـي الوجـود، لكنّهـا تلعـب دوراً حاسـماً فـي وجـود الأشـياء التـي توجَـد، و(أو) فـي معرفتهـا.

مهمـا يكـن الأمـر مفاجئـاً، يبـقَ أنّـه واقـع: عندمـا تريـد الفلسـفة إعمـال الفِكْـر علـى «الـكلّ»، تنجـرّ اضطـراراً إلـى إضافـة «ملحَـق» إلـى الأشـياء الموجـودة. والمفارقـة أنّهـا بحاجـة إلـى هـذا الملحـق لتتمكّـن مـن «إعمـال الفِكـر علـى الـكلّ»: لكـنّ هـذا الملحـق لا وجـود لـه! هـذا الملحـق «شـيء» لا وجـود لـه، وأكثـر مـن ذلـك، هـو أحيانـاً مُفَكَّـر بـه، بصريـح العبـارة، كغيـر موجـود. مثـلاً، الفـراغ عنـد ديمقريطـس وأبيقورس كشـرط لإمكانيّـة تلاقـي الـذرّات، وبالتالـي لتكـوّن «كلّ» العالَـم (يُطـرح هـذا الفـراغ كموجـود، لكـنّ وجـوده فـي الفِكـر سـلبيّ: يمكـن القـول إنّـه غيـر مُفَكَّـر عليـه). مثـلاً، العـدم عنـد أفلاطـون، هيغـل، سـارتر، إلـخ. مثـلاً، الشـيء فـي ذاتـه عنـد كانـط (لا يمكـن القـول إنّـه موجـود نظـراً لكونـه لا يقـع تحـت الحـواس)، إلـخ.

تجـري الأمـور إذاً، للمفارقـة، كمـا لـو أنّ الفلسـفة التـي تريـد «التفكيـر علـى الكلّ» كانـت مضطـرّة عمليّـاً، إرضـاءً لادّعائهـا، أن تُعمِـل الفكـر ليـس علـى الـ«كلّ» العائـد إلـى الأشـياء القائمـة واقعـاً وحسْـب، بـل أن تعبـر إلـى الـكلّ العائـد إلـى «الممكنـات»، وفـي نهايـة المطـاف أن تُعمـل الفِكْـر علـى «أشـياء» لا وجـود لهـا، وبالتالـي إعمـال الفِكْـر بعيـداً فـي مـا وراء «كلّ» مـا يوجَـد، وبالتالـي بعيـداً فـي مـا وراء ليـس كلّ مـدروس وحسْـب، بـل وكلّ قابـل للدراسـة. الفلسـفة المثاليّـة لا تتـردّد فـي اجتيـاز العتبـة. فتمثّـل قضاياهـا عندئـذٍ درجـة مـن «التجريـد» ليـس فيهـا مـا يربطهـا بتجريـد المعرفـة العمليّـة، نظـراً لكونهـا قضايـا «تقـوم علـى الشـمول»، ولأنّ هـذا «الشـمول» يذهـب بعيـداً فـي تخطّـي الواقـع القائـم.

لكـن هـذا تحديـداً مـا يجعـل التجريـد الفلسـفيّ لا يشـبه التجريـد العلمـيّ كذلـك. سـنقول: إنّ تجريـد الفلسـفة المثاليّـة «يقـوم علـى الشـمول»، فـي حيـن أنّ التجريـد

العلميّ كونيّ، وهذا يعني أنّهما مختلفان تماماً. فتجريد عِلمٍ معيّن لا «يقوم على الشمول»، لأنّه لا يدّعي تفسير الـ«كلّ». وهو كونيّ، لكن في حدود نوعه: هو يستند إلى كلّ المواضيع المطابقة لمفهوم معيّن، دون المفاهيم الأخرى. هكذا تكون قضيّةٌ تمّت برهنتها على مثلّث «خالص» في ممارسة الرياضيّات صالحةً لكلّ المواضيع المثلّثة الشكل، لكن لا لكلّ الأشياء في العالَم. ويمكن أن يقال الشيء نفسه بكلمات أخرى: كلّ عِلم خاصّ (الرياضيّات في كلّ من فروعها، الفيزياء، الكيمياء، إلخ) يكون متناهياً: يهتمّ بموضوع مُحدَّد. إلّا أنّ هذا يقتضي التمييز بين كَون البحث العِلميّ على هذا الموضوع المحدّد بحثاً لامتناهياً، أو بالأحرى غير محدَّد، أي لا نهاية له، فهذا شيء، وشيء آخَر مختلف هو الطابع «المتناهي» لموضوع كلّ عِلم. وحتّى عندما يترافد عِلْمان اثنان (كما هي الحال اليوم مع الكيمياء والبيولوجيا الجزيئيّة)، هذا لا يجعل منهما عِلماً لامتناهياً - أي عِلماً «قائماً على الشمول» يدّعي تبيان حال الـ«كلّ» العائد إلى الأشياء الموجودة إجمالاً. وربّما عرف التاريخ، بانتظام، ظاهرة عِلمٍ متناهٍ، يقوم علماء أو فلاسفة بتقديمه على أنّه العِلم اللامتناهي، «الشامل»، القادر على تفسير مُجمَل الأشياء الموجودة. غاليلاي نفسه، عندما اكتشف القوانين الفيزيائيّة الأولى، اعتقَدَ أنّ «كِتاب الدنيا الكبير مكتوب بلغة الرياضيّات»، ويمكن فهمه بالكامل عبر أشكال الهندسة. وواصل ديكارت هذا المطمح مقدِّماً الهندسة التحليليّة التي اكتشفها كقادرة على تفسير كلّ شيء في ما أسماه « mathesis universalis » (رياضيّات كونيّة)[1]. وقلّده لايبنتز: لكنّ «العِلم الكونيّ» الذي اعتمده هذا الأخير كان حساب اللامتناهي في الصغر[2]. فارتياد اللامتناهي، بالتالي، يُراوِد العلماءَ دَوْريّاً عندما يكونون

(١) Regulae ad directionem ingenii, OEuvres, op. cit., t. X, 1986, Regula IV, p. 378

(٢) لايبنتز، «في منهج الكونيّة» (« De la méthode de l'universalité », dans G. W. Leibniz, Opuscules et fragments, éd. L. Couturat, Paris, Alcan, 1903, p. 97-142; "Mathesis universalis", dans Mathematische Schriften, éd. C. Gerhardt, t. VII, Halle, Schmidt, 1863, p. 49- 76, réimpr. Hildesheim, Olms, 1962).

في الوقت نفسه فلاسفة: يُراوِد على تكليف عِلمهم المتناهي (المحدَّد بموضوعه) بالوظيفة «اللامتناهية» العائدة لفلسفة «شاملة» لامتناهية (صالحة لكلّ الكائنات القائمة واقعاً والممكنة). لكنّ هذه المراودة يتمّ إحباطها دائماً بفعل الممارسة والتاريخ: ينتهي الأمر بالعِلم دائماً بان يجد نفسَه في مواجهة موضوعه المتناهي، وبالفلسفة، في مواجهة مشروعها اللامتناهي.

يمكن في هذه الحالة فَهْم كَوْن الفلسفة في حاجة إلى الله (كما عند أفلاطون، وديكارت، ولايبنتز، وهيغل،). ذلك أنّها في حاجة إلى تبرير ادّعائها اللانهائيّة. فهي، تِبْعاً لمنطقها، ترتئي «المبدأ» الأصليّ لهذه اللانهائيّة في كائن خياليّ (عِلْماً أنّه يلقى الشجب كمجرَّد من جانب المؤمنين الحقيقيّين، أمثال پاسكال، الذي يرفض «الله الفلاسفة والعلماء»). هذا الكائن الخياليّ هو الله. هذا الله، الذي «تجده» الفلسفة في الدين القائم، وتجد نفسها مضطرَّة، لأسباب إيديولوجيّة، إلى أخذه على عاتقها، ترتئيه هو نفسه بمثابة لامتناهٍ، ذي صفات لامتناهية (إدراك، إرادة، رحمة، إلخ) لإعطائه القدرة اللامتناهية على خلقِ العالَم، وبالتالي على أن يشمل جملة الكائنات، الممكنة منها وتلك الموجودة واقعاً.

لقد تملّكتنا عادة اعتبار هذا الله في عداد مكوِّنات تلك الفلسفات حتّى ليكاد يغيب عنّا ما يميّزه. فهو قد يكون مستعاراً من الدين. لكن، بالنسبة إلى الفلسفة التي تستفيد من خدماته النظريّة إنْ هو إلّا كائن مُلحَق، إذاً منعدم الوجود: إلّا أنّه كالفراغ، والعدم، والشيء في ذاته، المارّ ذكرها قبل قليل، لا غنى عنه لتأسيس طابع الفلسفة اللامتناهي، «القائم على الشمول». فنظراً إلى كون الله موجوداً، بالنسبة إلى الفيلسوف، ولكونه لامتناهياً، تكون القضايا الفلسفيّة بِلا حدود، وتفلت من محدوديّة كلّ عِلم، وكلّ معرفة، وتستطيع أن تقدّم نفسها كمعطى لامتناهٍ: تصلح لتبيان حال كلّ ما يوجد في العالَم.

من هذه الزاوية يقترب التجريد الخاصّ بالفلسفة من التجريد الخاصّ بالإيديولوجيا المسيطِرة، سواء اتّخذت شكل الدين، أو أيّ شكل آخر

(قانونيّ، سياسيّ). في «المعرفة» الإيديولوجيّة، كما سنبيّن بعد قليل، يُصرف النظر عن الطابع المتناهي لكلّ عِلم، لكلّ معرفة، نظراً لكون الإيديولوجيا أيضاً «شاملة»، إذ تدَّعي تبيان حال كلّ ما يوجد في العالَم، إظهار حقيقته ومعناه، وتعيين مكانه ووظيفته ومآله (أنظر الدين). ولا تستطيع الإيديولوجيا أن توجد وتعمل إلّا تحت شرط أن تعطي لنفسها، هي الأخرى، كائنات خياليّة، كائنات غير خاضعة لأيّ من شروط الوجود المتناهي: مثلاً، الله نفسه (في الدين)، مثلاً، «الشخص الإنسانيّ» (في الإيديولوجيا القانونيّة الأخلاقيّة)، مثلاً، الذات العارف، والذات الراغب، والذات العامل (في الإيديولوجيا الفلسفيّة).

هذه القرابة الغريبة بين الإيديولوجيا والفلسفة المثاليّة، وكلتاهما «تقومان على الشمول»، تستدعي تفسيراً[1]:

كلّ هذه الملاحظات المتعلّقة بالتجريد تقود إلى استنتاج مهمّ: إذا كان الإنسان يعيش في التجريد بلا انقطاع منذ كونه في حياة اجتماعيّة، وإذا كان لا يستطيع الخروج من هذه الحال، حتّى عندما يحاول أن يتملّك بالجسد وجوداً ملموساً، نظراً لكون شروط هذا التملّك نفسها تجريديّة، هذا يستتبع التخلّي عن عدد من الأوهام التي تغذّيها الإيديولوجيّات كما الفلسفات المثاليّة، سواء في ما يتعلّق بالملموس أو بالمجرّد.

هذا يستتبع، بالمجمل، التخلّي عمّا أسماه الفلاسفة حالة الفطرة الطبيعيّة.

---

(١) هنا تنتهي النسخة بالآلة الكاتبة (I). الفقرتان التاليتان مأخوذتان من النسخة بالآلة الكاتبة (II)، في نهاية الصيغة الأولى للفصل «التجريد»، ويليه ما أصبح هنا الفصل السادس «خرافة حالة الفطرة الطبيعيّة».

٦
خرافة حالة الفطرة الطبيعيّة

حالة الفطرة الطبيعيّة خرافة، يتخيّل الفلاسفة المثاليّون أنّ الإنسان عاشها قبل دخوله حالة المجتمع؛ مثلاً، عزلة روبنسون، أو جماعة ليس لديها «عوائق» المجتمع الذي نعرف. حالة الفطرة الطبيعيّة هذه تسمّى، في عدد من الأديان، الفردوس.

في المسيحيّة، مثلاً، كان الفردوس حال زوجين من البشر، خلقهما الله بلا خطيئة، وعَهِدَ بهما إلى رحمة الطبيعة. كانت الطبيعة آنذاك كريمة، كانت تغذّي البشر، وفضلاً عن ذلك، هذا مهمّ، كانت في نظرهم شفّافةً. لم يكن يكفي أن تمتدّ اليد لجني ثمار دائمة النضج لإشباع الجوع وإرواء العطش، وحسْب، بل كان يكفي أن يرى آدم إلى شيء بعينيه، أو يأخذه في يده، كي يعرفه تماماً. وعلى عكس ما يُظَنّ في الغالب الطاغي من الحالات، كان للبشر حقّ معرفة كلّ الأشياء، وكانت هذه المعرفة معطاة بواسطة الحواس، مطابِقة للادراك في الإنسان، ومطابِقة للكلمات التي تعيِّنه، وكاملة المباشرة والشفافيّة. لم يكن آدم بحاجة إلى أن يعمل، وإلى أن يُنتِج، وإلى أن يبحث كي يَعرِف. كان يَعرِف، كما يقول «الفيلسوف المسيحيّ» مالْبرانْش، «بنظرة بسيطة[1]». كانت حقيقة الأشياء ماثلة في الأشياء، في وجود الأشياء التجريبيّ، كان يكفي لتملّكِها أن تُستخرَج منها بنظرة بسيطة. كان المجرَّد مماثلاً للملموس. هي ذي الصورة النموذجيّة الأكثر كمالاً لنظريّة المعرفة التي تسمّى التجريبيّة. وسنرى أنّها لم تختفِ مع خرافة الفردوس الدينيّة.

---

(١) إيضاحات حول البحث عن الحقيقة، م س (IV, Œuvres, t. I, op. cit., p. 823).

لكن كان هناك شيء آخَر في هذه الخرافة: فكرة أنّ الطبيعة كانت كريمة، وكان يكفي فيها جني الثمار التي كانت دائماً في مُتناوَل اليد: باختصار لم يكن الإنسان في حاجة إلى أن يعمل كي يعيش، ولا كان في حاجة إلى أن يعمل كي يَعرِف. وهكذا يظهر مباشرة وجود علاقة أكيدة بين الفكرة التجريبيّة عن المعرفة وغياب الحاجة إلى العمل لإنتاج وسائل العيش. في كلتا الحالتين تكون الطبيعة، أي الأشياء، أي الموضوع، كافية لكلّ شيء: ليس ضروريّاَ تحويلها لتلبية الحاجات الإنسانيّة، فالإجابة مرسومة سلفاً في الموضوع. يكفي أن تُستخرَج منه، ويكون هذا الاستخراج، في بساطته وشفافيّته، الشكل التجريبيّ للتجريد. نرى إذاً أنّ هذه التجريدات نفسها، التي يعيش فيها البشر جميعاً، يمكن للفلسفة المثاليّة أن تقدِّمها باعتبارها نتيجة بسيطة للتماس بين الإنسان والطبيعة، أي بين الإنسان والمواضيع. ونرى في الوقت نفسه أنّ هذا التصوّر المشوَّه للتجريد يتعلّق في الوقت نفسه بممارسة المعرفة، وقد اقتصرت على «نظرة بسيطة»، والممارسة الإنتاجيّة، وقد اقتصرت على جني بسيط لثمار دوماً ناضجة ودوماً في متناول اليد ("handgreiflich"، هيغل[1]).

بالطبع، كان هناك شيء أخر في هذه الخرافة: فكرة أنّ العلاقات الإنسانيّة كانت تساوي بشفافيّتها العلاقات بين البشر ومواضيع الطبيعة. فيكون مفهوماً بالتالي أنّ العلاقات بين البشر يمكن أن يكون لها هذه الشفافيّة عندما يكون كَرَم الطبيعة قد تكفّل مسبّقاً بحلّ كافّة مشكلات العلاقات بين الإنسان والطبيعة. ثمّ إنّ في حالة الفردوس أو الطبيعة هذه، يتولّى المؤمنون أو الفلاسفة إعطاء الإنسان جسداً يكون بذاته شفّافاً لروح ذلك الإنسان أو لذكائه. لا يعود الجسد في هذه الحالة ذلك «القبر» أو ذلك «الحجاب» الذي تحدّث عنه أفلاطون[2]، تلك العقبة دون معرفة الطبيعة ومعرفة النفس، حائلةً ما بين الذكاء الإنسانيّ أو

(١) علم المنطق (بالألمانيّة في النصّ: «قابل للتلمّس»)، م س، مجلد ١ ، ص ٢٠.
(٢) Cratyle, 400 c.

الـروح الإنسـانيّة وبيـن الطبيعـة، أطبيعـة الجسـد كانـت، أم طبيعـة الأشـياء، لا يعـود الجسـد ذلـك الشـيء الكثيـف الـذي يشـتهي، ويشـعر بالجـوع وباللـذّة وبالألـم: ليـس الجسـد سـوى أداة خالصـة تطيـع الإنسـان بـلا مقاومـة، ليـس لهـا أهـواء، ولا رغبـة، ولا لاواعٍ، ونظـراً إلـى أنّهـا لا تعـدو كونهـا شـفافيّة عمليّـة، تكـون كذلـك، تِبْعـاً لذلـك، شـفافيّة نظريّـة.

فـي هـذه الشـروط، نظـراً لكـون العلاقات البشـريّة بسـيطة وصافية وبلا أيّ ترسّـب، إذ أنّ البشـر يتبعـون «حركـة الطبيعـة»، وهـي تتّسـم بالطيبـة، يكـون مـن الواضـح كذلـك أنّ ليـس هنـاك مـن مشـكلة قانونيّـة وسياسـيّة، وأيّـة مـن تلـك المشـكلات التـي تتولّـد عنهـا فظائـع الحـرب والسـلم، الخيـر والشـرّ، إلـخ. يقـود اللـه البشـر مـن الفـردوس إلـى مـا فيـه مصلحتهـم: يكفـي لهـذا أن يتّبعـوا عقلهـم القويـم و«حركـة الطبيعـة». ونـرى نظـراً إلـى ذلـك أنّ جميـع التجريـدات الاجتماعيّـة التـي أتينـا علـى ذكرهـا، الحقـوق والدولـة خاصّـة، التـي تضمـن التملّـك الجسـديّ للملمـوس، غائبـة عـن الفـردوس أو عـن حالـة الفطـرة الطبيعيّـة. فنظـراً إلـى كـون العلاقـات بيـن البشـر شـفّافة، ودون ترسّـب كثيـف، ونظـراً إلـى عـدم وجـود نـزاع ولا مخالفـة علـى الإطـلاق، ليـس هنـاك بالتالـي مـن حاجـة لا للحقـوق ولا للمحاكـم ولا للدولـة. كمـا أنّ لا حاجـة بعـد للأخـلاق، بمـا أنّ «حركـة الطبيعـة»، أو «القلـب»، حسـب تعبيـر روسّـو، يقومـان مقامهـا.

مـع ذلـك، يعلـم الجميـع أنّ هـذه الحكايـة الفائقـة الجمـال تنتهـي دائمـاً شـرَّ نهاية: ينتهـي الفـردوس فـي الخطيئـة، وحالـة الفطـرة الطبيعيّـة فـي كـوارث حالـة الحـرب. وكأنّمـا مصادفـة شـاءت وفـي المناسـبتين كلتيهمـا أن يكـون مـا يُطلِـق المأسـاة شـيء لـه علاقـة بالأخـلاق والحقـوق والسياسـة، أي، علـى وجـه التحديـد، بتلـك التجريـدات الاجتماعيّـة التـي لا غنـى للبشـر عنهـا، والتـي تسـتغني عنهـا خرافتـا الفـردوس وحالـة الفطـرة الطبيعيّـة، اللتـان تصرفـان النظـر عنهـا «تجـرُّداً».

نعـرف خرافـة الخطيئـة الأصليّـة: كان زوجـا الفـردوس مـن البشـر يعرفـان كلّ الأشـياء بنظـرة بسـيطة، إنّمـا كلّ الأشـياء، عـدا «الخيـر والشـر»، مـا تمثّلـه شـجرة

يتدلّى منها، كغيرها من الشجر، ثمار. لم يكن الباعث على الاستغراب أن تكون معرفة الخير والشر في متناول اليد على هذا النحو، إذ أنّ كلّ المعرِفات كانت معطاة للإنسان بالطريقة نفسها: في متناول اليد، ويكفي أخذها. لكنّ المستغرب هو أن يحظّر الله على البشر أخذ ثمار، أي معرفات تلك الشجرة تحديداً، شجرة الخير والشرّ.

لا تقدّم المرويّة المسيحيّة أيّ مبرِّر لهذا الحظر، عدا أنّ الله كان يعرف مسبّقاً أنّ البشر، إذا ما توصّلوا إلى معرفة التمييز بين الخير والشر، سيترتّب على ذلك كلّ أنواع النزاعات والكوارث، لذا حظّر عليهم تلك المعرفة. قد يبدو هذا التبرير غريباً، باعتبار أنّ الله كلّيّ القدرة: هذا يعني القول بأنّ كلّيّة قدرته تتوقّف عند حدود معرفة الخير والشرّ، وبأن لا حول له ولا قوّة لتدارك قَدَريّة ما يلي من أحداث نتيجة عدم التزام حظره. وفي هذا القول شكل إضافيّ، معكوس هذه المرّة، للاقرار بكلّيّة قدرة بعض التجريدات، نظراً إلى أنّ الله نفسه، مع انّه خالق الكلّ، لا يستطيع شيئاً ضدّ بعضها. وبالفعل، عقب قيام البشر (حوّاء) بأخذ ثمرة شجرة الخير والشرّ «سهواً» (هكذا يفسّر مالبرانش الخطيئة الأصليّة[1])، غير القابلة للتفسير على نحو آخر، باعتبار هذا السهو أيضاً شكلاً من أشكال التجريد، إلّا أنّه ملموس، موقوت، وبالتالي فريد في نوعه): ضاعت كلّ سعادة الفردوس، وطُرِدا منه، ورأيا أنّهما كانا عاريين، مضطرّين للعمل من أجل العيش، ومن أجل المعرفة كذلك.

الحكاية نفسها يرويها، بتبريرات أخرى، منظّرو حالة الفطرة الطبيعيّة، من لوك إلى روسّو وكانط. ولكن، هذه المرّة، ليست الأخلاق (الخير والشرّ) مُسَبِّب ضياع حالة الفطرة الطبيعيّة، بل هو أصلهما، المِلكيّة الخاصّة، الاستحواذ الملموس على الأرض، والثمر، والحيوان، والمال، استحواذاً

---

(١) مالبرانش، إيضاحات، م س (IV, Œuvres t. I, op. cit., p. 851).

«في الإمكان [...] تصوّر أنّ الإنسان الأوّل إذ يكون شيئاً فشيئاً قد ترك طاقة ذهنه مأخوذة جزئياً أو كلّياً بشعور قويّ من فرحة الزهو، أو ربّما بغرام ما أو لذّة ما حسّيّة، امّحى من ذهنه حضور الله وفكرة واجبه [...] وبشرود ذهنه على هذا النحو، بات مهيّأً للسقوط.»

يُنتِج، إذ يعِمّ، نزاعات حدود وحرباً تنحو إلى أن تصبح عامّة، حالة الحرب. ويتطلّب الأمر عناءً شديداً من البشر كي يتوصّلوا إلى أن يُرسوا في ما بينهم هذه التجريدات الاجتماعيّة، هذه العلاقات الاجتماعيّة التي ينطوي عليها العقد الاجتماعيّ، وهي الحقوق، والأخلاق، والدولة، والسياسة، للعمل على أن تسود في ما بينهم خيرات السِلْم الأهليّ، البعيد الشبه بسِلْم البدايات، سِلْم حالة الفطرة الطبيعيّة الذي ضاع.

يوجد في هذه المرويّات كافّة فكرة مادّيّة عميقة، رغم شكلها كفِكْر مثاليّ. إنّها تنطوي فعلاً على فكرة أن ليس في وسع الله نفسه أن يتجرّد، في خلقه العالمَ والإنسان، من النظر في القانون الكونيّ القاضي بالتجريد، الأمر الذي يشكّل بالتالي نحواً من الإقرار غير المباشر بكلّيّة قدرة ذلك القانون، إذ أن الله نفسه يأخذ به. إنّها تنطوي على فكرة أنّ في حال محاولة الاستبعاد الجذريّ لكلّ تجريد عن الحياة الإنسانيّة، سيلجأ التجريد إلى مكان ما ليكون تحديداً موضوعَ حَظْر[1]: وهذا الحظر هو شرط الإمكان المطلق لتلك العلاقة المباشرة، العلاقة بلا تجريد، بين البشر والعالَم، وما بين البشر، بما فيه بين الرجل والمرأة، اللذين يكتشفان، كأنّما بالمصادفة، أنّ لهما عضو تناسليّ، هذا «التجريد» الذي لا غنى عنه لوجودهما الإنسانيّ، مع اكتشافهما في الوقت نفسه الفارق بين معرفة الخير ومعرفة الشرّ، أي المعرفة الحقيقيّة.

إنّها مرويّات نكتشف فيها أنّ البشر، عقب وقوعهم في الـ«خطيئة»، أي في وضعهم الحقيقيّ، ذلك الذي لم يَعُد مرتهَناً في المخيِّلة بحالة الفطرة الطبيعيّة، مجبرون، نزولاً عند علاقات اجتماعيّة، على إقامة العلاقات الجنسيّة، على العمل كسباً للعيش، على الكدّ طلباً للمعارف، التي لم تَعُد تأتيهم بـ«النظرة البسيطة»، بل بالممارسة الفعليّة، تلك التي تُحَوِّل الطبيعة. باختصار، نكتشف

(١) [هامش من ألتوسّير:] هذا الحظر يشغّل منظومة حالة الفطرة الطبيعيّة: لنتأمّل هنا في حظر السِفاح (الموقوت هو الآخَر)، الحظر الذي يشغّل المجتمعات البدائيّة، الخاضعة، هي الأخرى، لعلاقات الجنس.

فيها أنّنا خرجنا من هذا «التجريد» الخياليّ (المصطنَع لدوافع تخصّ بالطبع الديانة القائمة)، حيث يكون البشر في علاقة فوريّة ومباشرة مع الأشياء التي تكشف لهم حقيقتها على الفور، لندخل عالَمَ الحياة الواقعيّة حيث يتوجّب العمل كي نُنتِج ونعرف، لندخل عالماً حيث يتّخذ التجريد معنى مغايراً، فلا يعود تلك «القراءة» البسيطة، ذلك «القطاف» البسيط، ذلك «الاستخراج» الفوريّ لحقيقة الأشياء في الأشياء، على العكس، يصبح التجريد عملاً حقيقيّاً حيث نحتاج لا إلى موادّ أوّليّة وحسْب، بل إلى قوّة عمل (الإنسان وخبرته) وعدّة عمل (أدوات، كلمات) كي نعرف.

لكنّنا من هذه الزاوية، نصل إلى استنتاج لا يخلو من إفادة بشأن الفلسفة (وحتّى الدين). إذ ما الذي تسنّى لنا أن نتبيّنه في تحليلنا؟ أنّ تصوُّرَ العالَم هذا دينيّاً، أو فلسفيّاً، تصوُّرَ الفردوس أو حالة الفطرة الطبيعيّة، مع كونه دينيّاً بامتياز، مثاليّاً بامتياز، إنّما يتضمّن، بوجهٍ ما، اعترافاً مقلوباً إن صحّ القول، أو بالأحرى منزاحاً عن موضعه، بشروط الحياة الإنسانيّة في واقعها المادّيّ، لتكاثر النوع (التناسل)، وللإنتاج، وللمعرفة. لا جدال في أنّ الوصول إلى هذا الاستنتاج يتطلّب قدرة على «تأويل» تلك المرويّات، أو تلك الفلسفات. إلّا أنّ هذا التأويل ليس اعتباطيّاً. إنّه، على العكس، يستند إلى عناصر ماثلة بالتمام داخل تلك المرويّات وتلك الفلسفات، ولعلّ مثولها هذا ليس وليد مصادفة، بل نتيجة ضرورة موغلة في العمق.

يمكن أن نكتفي هنا، للاستدلال على هذه الضرورة، بالقول إنّ تلك المرويّات وتلك الفلسفات لم تكن صنيع أفراد من البشر منعزلين كانوا يفكّرون ويكتبون من أجلهم هم وحدهم، بل كانت صنيع أفراد تاريخيّين كانوا يكتبون كي تفهمهم الجماهير الشعبيّة وتتبعهم. ويقال إنّ كلمة «religion» (دين) مشتقّة من كلمة لاتينيّة تعني «عروة» (lien). وهكذا يكون الدين تعليماً غايتُه شدّ الرابط الذي يجمع الناس المنتمين إلى شعب بعينه. للمرويّات الدينيّة إذاً وظيفة هي: تمكين النساء والرجال الذين تتوجّه هذه المرويّات

إليهـم مـن أن ينشـدّوا إلـى بعضهـم البعـض باعتنـاق المعتقـدات نفسـها، ومـن أن «يشـكِّلوا شـعباً واحـداً».

وينسـحب الأمـر علـى المرويّـات الفلسـفيّة المتعلّقـة بحالـة الفطـرة الطبيعيّـة. وليـس مـن بـاب المصادفـة أنّهـا ظهـرت فـي مرحلـة تَشـكُّل البرجوازيّـة الصاعـدة، وأنّهـا عبّـرت عـن طموحـات تلـك البرجوازيّـة، وعكسـت مشـكلاتها، واقترحـت حلولهـا لتلـك المشـكلات، وأنّهـا مرويّـات كانـت ترمـي إلـى تدعيـم وحـدة البرجوازيّـة إيّاهـا، والعمـل علـى أن يلتـفّ حولهـا كلّ النـاس ذوي المصلحـة فـي انتصارهـا الاجتماعـيّ والسياسـيّ. والحـال، عندمـا نتوجّـه هكـذا إلـى الجماهيـر البشـريّة فـي مرويّـة دينيّـة أو فلسـفيّة، إذا كنـا نريدهـا أن تسـتمع لنـا، ينبغـي أن نأخـذ فـي الاعتبـار، فـي خطـاب هـذه المرويّـة نفسـها، وجـود تلـك الجماهيـر، ومـا لديهـا مـن خبـرة عمليّـة، وواقـع وضعهـا.

ينبغـي إذاً، سـواء فـي المرويّـة الدينيّـة، أو فـي المرويّـة الفلسـفيّة، أن يكـون ماثـلاً فـي مـكان مـا منهـا واقـع شـروط معيشـة الجماهيـر، وخبرتهـا، ومطالبهـا. وعندمـا أقـول ينبغـي كسـبها، يجـب أن يُفهـم ذلـك بمعنـى قـويّ: يجـب نـزع سـلاح مقاومتهـا، يجـب تـدارك معارضتهـا. مقاومتهـا ضـدّ مـاذا؟ تحديـداً ضـدّ التصـوُّر الـذي يُقـدَّم لهـا عـن العالَـم، والـذي لا يخـدم مصالحهـا، بـل مصالـح مجموعـات بشـريّة أخـرى عداهـا، سـواء زمـرة الكهّـان، أو الكنيسـة، أو الطبقـة الاجتماعيّـة الممسـكة بالسـلطة.

هـوذا مـا بـدأ يعطينـا فكـرة أغنـى قليـلاً عـن الفلسـفة، حتّـى عندمـا تكـون لا تـزال فـي حِمـى الديـن. إنّهـا لا تكتفـي بتأكيـد طروحـات (أو «أطروحـات») حـول مجمـل الكائنـات التـي فـي الوجـود أو الممكنـة، إذاً المنعدمـة؛ إنّهـا تؤكِّـد تلـك الطروحـات علـى نحـو أقـلّ اهتمامـاً بمعرفـة تلـك الكائنـات مـن اهتمامـه بالنزاعـات التـي يمكـن أن تكـون تلـك الكائنـات معتـرَكاً لهـا. هـذا مـا يجعـل كلّ فلسـفة (ولسـنا نبالـغ) مسـكونة بنقيضهـا، هـذا مـا يجعـل المثاليّـة مسـكونة بالمادّيّـة، كمـا يجعـل المادّيّـة مسـكونة بالمثاليّـة، ذلـك أنّ كلّ فلسـفة تعيـد فـي داخلهـا علـى نحـو مـا تكويـن النـزاع الـذي تكـون خائضـة فيـه خارجهـا.

بـذا يبـدأ انكشـاف معنـى هـذا التجريـد البالـغ الخصوصيّـة الـذي تسـنّى لنـا أن نرصـده فـي الفلسـفة. إنّـه تجريـد مُغـرِق فـي الغرابـة بالفعـل، نظـراً لكونـه لا يرمـي إلـى تبيـان معرفـة الأشـياء التـي توجـد فـي العالَـم، كمـا يفعـل العِلـم، بـل إلـى الـكلام علـى كلّ مـا يوجـد، وحتّـى مـا لا يوجـد، علـى نحـوٍ مـن شـأنه أن يسـتتبع نزاعـاً سـابقاً، دائـم الحضـور، دائـراً علـى مـكان هـذه الكائنـات ومقصدهـا ووظيفتهـا، نزاعـاً يحكـم الفلسـفة مـن الخـارج، وتضطـرّ الفلسـفةُ إلـى حَمْلِـه داخلهـا كـي تتمكّـن مـن الوجـود كفلسـفة. هـو بالتالـي تجريـد ناشـط، وسـجاليّ إذا جـاز القـول، منقسـم علـى نفسـه، يهـمّ ليـس مـا يخصّـه مـن «مواضيـع» مزعومـة، وحسْـب، إذ أن إمـكان وجودهـا أو عدمـه سـيّان، بـل يهـمّ كذلـك مـا يَتّخـذ مـن مواقـف، ومـا يَطـرح مـن «أطروحـات»، إذ يسـتحيل الدفـاع عنهـا إلّا مـع تَوَفُّـر الشـرط المفـارق بـأن تنفيهـا فـي الوقـت نفسـه أطروحـات نقيضـة، معزولـة ولا شـكّ فـي حصّتهـا المقتّـرة مـن تلـك الفلسـفة، إلّا أنّهـا ماثلـة فيهـا علـى أيّ حـال. والواقـع، إنّ هـذا الطابـع الخـاصّ غيـر المنتظـر للتجريـد الفلسـفيّ هـو بالتأكيـد مـا يميّـزه عـن تجريـد المعرفـة التقنيّة/العمليّـة كمـا عـن تجريـد المعرفـة العِلميّـة. لكـن، فـي الوقـت نفسـه، كمـا مـرّ معنـا، هـذا الطابـع هـو مـا يقرّبـه علـى نحـو غريـب مـن التجريـد الإيديولوجـيّ.

٧
ما هي الممارسة؟

لكـن، أنكتفـي بهـذه الإيضاحـات؟ لا، إذ أنّهـا لا تـزال سـطحيّة، ولا تُقـدِّم مـا يصلـح مدخـلاً إلـى الفلسـفة. لا بُـدّ لنـا، للتعمّـق فـي الفلسـفة، مـن القيـام بالتفـاف مـزدوج، عبـر الممارسـة العِلميّـة مـن جهـة، والممارسـة الإيديولوجيّـة مـن جهـة أخـرى _ ومـن اسـتحضار ممارسـات أخـرى، إمّـا لكونهـا فـي أغلـب الأحيـان تحكـم هاتيْـن الممارسـتيْن، مثـل الممارسـة الإنتاجيّـة، وإمّـا لكونهـا مرافقـة لهمـا، مثـل الممارسـة الجماليّـة، أو قـادرة علـى إضاءتهمـا، مثـل الممارسـة التحليليّـة.

لكـن قبـل ذلـك، قـد يكـون مـن المفيـد أنْ نتسـاءل حـول مفـردة «ممارسـة» هـذه، التـي نسـتعملها باسـتمرار. مـا هـي الممارسـة، هـذه التـي أكّدنـا أولويّتهـا علـى النظريّة؟ وهـل يمكـن، دون الوقـوع فـي التناقـض، اقتـراح «نظريّـة» للممارسـة، طالمـا أنّ كلّ نظريّـة تأتـي فـي المرتبـة الثانيـة بالنسـبة إلـى الممارسـة، أو إلـى ممارسـة معيّنـة؟

فـي إمكاننـا، بدايـةً، أن نسـجّل تمييـزاً شـهيراً يعـود للفيلسـوف اليونانـيّ أرسـطو. أرسـطو فـي تمييـزه دلالتيـن لكلمـة ممارسـة[1]. الممارسـة، حسـب الدلالـة الأولـى، هـي پويازيـس poiësis [إبداعيّـة]، أي إنتـاج، أو صُنْـع. وهـي عندئـذٍ تـدلّ علـى الفعـل، أو سـياق قيـام قـوّة عمـل إنسـان (أو فريـق) وذكائـه، مسـتعملاً وسـائل عمـل (أدوات، آلات)، بتحويـل مـادّة أوّليّـة (إمّـا خـام، وإمّـا مشـغولة) إلـى شـيء مصنـوع حِرَفيّـاً أو صِناعيّـاً.

وحسـب الدلالـة الثانيـة، الممارسـة هـي پراكسـيس praxis [مِراسـيّة]،

(١) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (VI, 4, 1140 a.).

حيث موضوعُ الممارسة ليس ذلك المحوَّلَ بتَدَخُّل عاملٍ خارجيٍّ ووسائلَ خارجيّةٍ، بل الذاتُ المتدخِّلُ نفسُه الذي يتحوّل بفعله هو، بممارسته هو: هكذا يتكلّم أرسطو على مِراسِ (پراكسيس) الطبيبِ الذي يعالج نفسَه بنفسِه، أو الحكيمِ الذي يُحوِّل نفسَه بنفسِه. ونجد هاتين الدلالتين عند ماركس: تحويل مادّة أوّليّة في «مجرى العمل»، وتحويل الذات في «المجرى الثوريّ» (موضوعات حول فورباخ).

من الواضح أنّ ما يميّز هاتين الدلالتين ليس المادّة الأوّليّة، ولا وسائل العمل، ولا قوّة العمل، بحضورها أو غيابها، بل البَرّانيّة أو الجَوّانيّته في الكلام على «الموضوع»، الذي يكون، في الحالة الأولى، حاجةً خارج الذات، ويكون، في الحالة الثانية، الذاتَ العاملَ نفسَه، بكونه لنفسه مادّتَه الأوّليّة، وقوّةَ عمله، ووسائلَ الإنتاج خاصّتَه. فالرسم البيانيّ هو هو إذاً في الحالتين من حيث الشكل، لجهة ما يتعلّق بمضمونه، بمكوِّناته، لكنّه مختلف لجهة ما يتعلّق بطبيعة الموضوع المطلوب تحويله. سيكون هذا التمييز مفيداً جدّاً في التالي من تحليلنا.

إذاً، تدلّ كلمة «ممارسة» [بالفرنسيّة «پراتيك» تكون اسماً، وأيضاً صفة بمعنى «عمليّ»، أي مُسَهِّل للعمل] على علاقة نشطة مع الواقع. فيقال عن أداةٍ ما إنّها «عمليّة (پراتيك) جدّاً»، عندما تكون جيّدة التجهيز تخصيصاً لعمل محدّد على مادّة أوّليّة محدَّدة، وتعطي النتائجَ المنتظَرة. ويقال عن شخص ما إنّ لديه «ممارسة جيّدة» للإنكليزيّة، للقول إنّه على كفاية من تماسٍ مباشر مع هذه اللغة، وفي إمكانه ممارستها، أي استخدامها بفعاليّة. وبالدلالة نفسها يقال عن رجل ما إنّه لا يملك «أيّة ممارسة» على الآلات الزراعيّة، عندما يكون عارفاً بها عبر الكتب فقط، عبر النظريّة، دون أن يكون قد استعملها أبداً، ودون أن يعرف كيف يقودها.

هكذا تنطوي فكرة الممارسة على معنى تماسٍّ نَشِط مع الواقع: وفكرة النشاط المتضمَّنة فيها تنطوي على معنى عاملٍ (أو ذاتٍ) بشريّ. ولمّا كان

الـذات أو العامـل الإنسـان، بالاختـلاف عـن الحيـوان، كائنـاً قـادراً علـى «أن يرسـم فـي رأسـه مخطّطـاً مسبّقاً لفعلـه»، أقلّـه مـن حيـث المبـدأ. جـرى التوافـق علـى تخصيـص كلمـة «ممارسـة» للدلالـة علـى التَمـاسّ النشِـط مـع الواقـع باعتبـاره خاصّـاً بالإنسـان. وهكـذا لـن يتكلّـم أحـد علـى «ممارسـة النحـل»، رغـم مـا فـي أمكانهـا أن تُحقّـق مـن روائـع، لكـن يجـري الـكلام علـى ممارسـة النجّـار، والميكانيكـيّ، والمعمـار، والمهنـدس، والطبيـب، ورجـل القانـون، ورجـل السياسـة، إلـخ.

لكـن يظهـر للعيـان فـوراً أنّ فكـرة الممارسـة هـذه _ بكوْنهـا منسـوبة للإنسـان، وبكـوْن الإنسـان حيوانـاً يتمتّـع بـ«وعـي»، أي بالقـدرة علـى أن يميِّـزَ ويفصلَ بيـن تَصوُّرِ الأشـياءِ الخارجيّـة والأشـياء نفسـها، وأن يشـتغلَ علـى هـذا التصوّر، وأن يُكَـوِّنَ فـي رأسـه مُخطَّطـاً لعملـه _ فكـرة الممارسـة هـذه تتجـاوب كالصـدى المنعكـس مـع فكـرة النظريّـة.

يجـب ألّا يذهـب بنـا الظـنّ إلـى أنّ النظريّـة شـأن يخـصّ «النظريّيـن». نظريّـة هـؤلاء (العلمـاء، الفلاسـفة) ليسـت إلّا الشـكل الـذي بلغـوا بـه الحـدّ الأبعـد مـن التجريـد والتنقيـة والتحضيـر لمقـدرة تخـصّ كلّ إنسـان. جـاءت كلمـة «نظريّـة» مـن كلمـة يونانيّـة تعنـي: «رؤيـة، تأمّـل» ـ مضمـر فيهـا: دون تدخّـل اليديـن، مـا يعنـي إذاً تَـرْك الأشـياء علـى حالهـا. فاليـد التـي «تَسـتعمِل»، التـي «تديـر بقبضتهـا»، التـي تشـتغل، تعارضهـا العيـن التـي تـرى مـن مسـافة، دون أن تلمـس موضوعهـا أو أن تغيّـره. تنطـوي كلمـة نظريّـة، بالتالـي، علـى معنـى مسـافة متّخـذة دون الواقـع المباشـر، ومسـتبقاة إزاءه: إنّهـا تعبّـر، فـي أصلهـا، عمّـا يسـمّى عـادةً: الوعـي، أي هـذه القـدرة علـى التقـاط الأحاسـيس عـن الواقـع وحفظهـا، كمـا والربـط بينهـا، بـل واسـتباقها، عبـر مسـافة التراجـع تلـك، و«اللعبـة» االتـي تتيحهـا. النـاس كلّهـم، بهـذا المعنـى، نظريّـون. الفـلّاح الـذي يمضـي عنـد الصبـاح علـى متـن جـرّاره يكـون قـد رسـم فـي ذهنـه خطّـة نهـاره، ويـرى مـا هـو أبعـد بكثيـر مـن نهـار واحـد، وإلّا قـد لا يكـون قـادراً علـى إدارة اسـتثمارته.

أطلقنـا تسـمية «وعـي» علـى تلـك المقـدرة التـي يتمتّـع بهـا البشـر علـى تلقّـي

الأحاسيس عن الواقع وحفظها، بل وعلى استباقها. كان هذا استسهالاً فرضه الاستخدام المديد. ذلك أنّ كلمة وعي هي إحدى الكلمات المفضّلة لدى الفلسفة المثاليّة. ويمكن قول الشيء نفسه عندما يقال إنّ البشر يتمتّعون بموهبة اللغة، نظراً لأنّ اللغة هي التي تقيم تلك المسافة مسبّقاً بين الواقع المباشر وتَصوُّره: مسبّقاً، نظراً لأنّها تتضمّن تَصوُّرَه نتيجة تجريده تحديداً. بهذا المعنى، يمكن أن نقول إنّ البشر كلّهم نظريّون، ليس لكونهم يرون، لكن بالأحرى لكونهم يتكلّمون. ونعرف لماذا: لأنّ اللغة تتكوّن من تجريدات (أصوات يتمّ تجريدها، للتعامل بها ككلمات تدلّ على حقائق ملموسة يجري تجريدها).

لذا ينبغي توخّي الكثير من الحيطة عند البحث في التعارض بين النظريّة والممارسة.

في الواقع الملموس لعلاقات البشر بالعالَم، لا يكون تعاملهم أبداً مع الممارسة وحدها من جهة (في عمل حيوانيّ وأعمى تماماً)، ومع النظريّة وحدها من الجهة الأخرى (تأمّل بحت دون أيّ نشاط). هناك في الممارسة الأكثر بدائيّة (ممارسة حفّار الخنادق لصيانة الطرق)، توجَد فِكَرٌ حول طريقة العمل، حول الخطّة التي ستُتَّبع، حول الأدوات التي ستُستخدم، و«فِكَرُ» تلك الممارسة لا توجد إلّا في اللغة - حتّى لو كان الناس الذين يستخدمون هذه اللغة لا يعرفون أنّها بالغةٌ مَصافَّ النظريّة. وهناك في النظريّة الأرقى، نظريّة عالِم الرياضيّات الأكثر تجريداً، توجد دائماً ممارسة، ليس اشتغاله على مسائله الرياضيّة وحسْب، بل كذلك كتابة هذه المسائل في الرموز الخاصّة بالرياضيّات، بالطبشورة على اللوح الأسود، حتّى لو كان عالِم الرياضيّات لا يعرِف أنّ هذا الترميز هو ممارسة.

ضمن هذه التبعيّة المركّبة تُطرح المسألة الفلسفيّة المتعلّقة بأولويّة الممارسة على النظريّة (التي تُعَرِّف الموقف المادّيّ)، أو أولويّة النظريّة على الممارسة (التي تُعرِّف الموقف المثاليّ). فالمثاليّة، بتأكيدها أولويّة النظريّة،

إنّما تؤكّد أنّ ما يحدِّد كلّ ممارسة هو، بعد البحث والتدقيق، التأمّل أو نشاط العقل. وبتأكيدها أولويّة الممارسة، تؤكّد الماديّة أنّ الممارسة هي، بعد البحث والتدقيق، محدِّد كلّ معرفة.

لكنّ عموميّة هذين الموقفين نفسها تتيح لنا أن نستشِفّ شيئاً مهمّاً: الطابع العامّ، بالتالي «المجرَّد»، للممارسات الإنسانيّة. وقد قلنا قبل قليل: إنّ الممارسة تدلّ على تماسّ نَشِط للبشر مع الواقع. هناك، طبعاً، ممارسات تبدو في الظاهر فريدة في نوعها تماماً (مثل ممارسات الجنون التي يقال عنها «شاذّة»). بل ويمكن الدفاع عن الفكرة القائلة بعدم وجود أيّة ممارسة لا تكون، في مظهر من مظاهرها، فرديّة. نعرف، مثلاً، المديح الذي يُكال لحِرَفيّ القرون الوسطى، الذي كان يقوم وحده بصُنْع حاجةٍ فردٍ يخصّصها لزبون وحيد. لكن حتّى هذا الحِرَفيّ كان يكرِّر ممارسة اجتماعيّة عامّة: كان يطبِّق طرائق معيّنة معترَفاً بها اجتماعيّاً، موروثة عن ماضٍ جماعيّ، تلبية لطلب اجتماعيّ محدَّد. طبعاً، هو كان وحيداً أمام «التحفة» التي أبدع، لكن كان هناك إلى جانبه أُلوف من حِرَفيّين آخرين يؤدّون الأداء نفسه، بالأدوات نفسها، كي يزوِّدوا السوق نفسها بالمنتَجات نفسها. وإذا كان قد أضاف إلى صنيعه شيئاً «شخصيّاً»، كان ذلك ضمن الحدود الاجتماعيّة التي يفرضها، في الوقت نفسه، نفعُ الحاجة المنتجة، والموضة السائدة في المجتمع القائم.

هذه النقطة مهمّة جدّاً، إذ إنّ الممارسات التي سيجري تناولها بالدرس، لا يمكن أن تكون فرديّة إلّا في حدّ كونها في المقام الأوّل اجتماعيّة. وما يصحّ بالنسبة إلى الحرَفيّ الذي يُنتِج في عزلة ظاهريّة، يصحّ بالأحرى بالنسبة إلى الشغّيلة الخاضعين لتنظيم جماعيّ للعمل، والقائمين بالإنتاج، تلبيةً للحاجات الاجتماعيّة «القابلة للإيفاء» من المجتمع القائم، ومراكمةً للثروة بين يدي الطبقة الرأسماليّة، في الوقت نفسه.

كلّ ممارسة تكون إذاً اجتماعيّة. وهي، بكونها اجتماعيّة، تشغّل مُرَكَّباً من العناصر (من أجل الإنتاج: الموادّ الأوّليّة، عَمَلة الإنتاج، أدوات الإنتاج،

في كنف علاقات الإنتاج الاجتماعيّة)، بحيث لا يكون من الممكن تصوّر تلك الممارسة كما لو انّها فعلٌ بسيط، أو حتّى نشاط بسيط. ذلك أنّ الفعل، كالنشاط، يستدعيان تَصوُّرَ أنّ لهما مسبِّب، أو منفِّذ: أي ذاتٌ أو عامل، بحيث يكفي الرجوع إلى هذا المسبِّب، هذا الأصل، لفهم كلّ ما يجري في ممارسة ما. وهذا بالطبع يقودنا إذاً إلى تَصوُّر الممارسات الاجتماعيّة، لا كأفعال أو كنشاطات بسيطة، بل كسيرورات: أي كمجموعة من العناصر المادّيّة، والإيديولوجيّة، والنظريّة، والإنسانيّة (العَمَلة) وقد تمّت الملاءَمة في ما بينها بما يكفي لإيصال تفاعلها إلى نتيجة من شأنها تغيير معطيات المنطلَق.

سنسمّي الممارسة إذاً سيرورة اجتماعيةً تضع عاملين على تماسّ نشِط مع الواقع، وتحقِّق نتائج ذات نفع اجتماعيّ. وقد يجوز الكلام على «الممارسة الاجتماعيّة» إجمالاً، عندما تكون هذه العبارة مبرَّرة، أي عندما يُراد البحث في تبعيّة مختلف الممارسات بعضها نسبةً إلى البعض الآخر. لكن ينبغي الحذر من هذه العبارة، التي، حين لا يكون استعمالها مبرَّراً، يشوبها محذور «إغراق» مختلف الممارسات في عتمة «الممارسة الاجتماعيّة»، محذور كونها لا تلحظ الاختلاف النوعيّ الخاصّ بكلّ ممارسة، وإخضاع الممارسة العِلميّة، مثلاً، أو الممارسة الفلسفيّة، للممارسة السياسيّة، كما لو كانتا «خادمتين» للأخيرة (أنظر مثل ليسّنكو تحت سلطة ستالين). التوصّل إلى فهم ما هي الممارسة، يقتضي الاعتراف بدءاً بوجود ممارسات اجتماعيّة متمايزة، ذات استقلاليّة نسبيّة. فالممارسة التقنيّة ليست الممارسة العلِميّة، والممارسة الفلسفيّة تختلف عن الممارسة العلِميّة، إلخ.

لكن، بعد أخذ هذه الحيطة المنهجيّة، يصبح في الإمكان إعطاء فكرة عن استخدام مقبول لعبارة «ممارسة اجتماعيّة» إجمالاً. وما تَوَسُّلُ هذه العبارة إلّا محاولة لإعطاء معنى لأولويّة الممارسة على النظريّة داخل تشكيلة اجتماعيّة عموماً.

إنّنا نلاحظ، بالفعل، في كلّ تشكيلة اجتماعيّة، عدداً من الممارسات

العاملة: ممارسة الإنتاج، ممارسة المعرفة التقنيّة، فالعِلميّة، ممارسة سياسيّة، ممارسة إيديولوجيّة، إلخ. السؤال الذي يُطرح حينئذٍ لايتعلّق بتحديد أنواع الممارسات الموجودة كافّة، وتصنيفها، بقدْر ما يتعلّق بالأحرى بمعرفة أيّ ممارسة، بينها كلّها، هي الممارسة المحدِّدة ضمن جملة الممارسات.

ليس هذا السؤال نظريّاً صِرفاً، كما قد يُظَنّ: إنّه ذو عواقب عمليّة، بقدْر ما يكون التصوّر المكَوَّن عن تحديد الممارسات، محسوباً في عداد الممارسات نفسها، ويمكن أن يتعلّق إمّا بإيديولوجيا ما، وإمّا بالعِلم. طبعاً، تلك العواقب تظلّ نسبيّة، نظراً لكون عمل الإيديولوجيا على صيرورة مجتمع ما نسبيّاً هو الآخر، متعلِّقاً بموازين القوى بين الطبقات. وكون السؤال ليس نظريّاً صرفاً، هو ما يجعل منه أحد أهمّ أسئلة الفلسفة.

بالنسبة للفلسفة المثاليّة، التي تؤكّد أولويّة النظريّة على الممارسة، تحت أشكال رفيعة التمويه أحياناً، ينبغي البحث عن الممارسة المُحدِّدة، في الحُكْم الأخير، للممارسات الأخرى، في جهة أكثر الممارسات اتّصافاً بالطابع «النظريّ»، أي في جهة الإيديولوجيا، أو العِلم، أو الفلسفة. هكذا استطاع هيغل، في نَسَقٍ مدهش يحيط بالتاريخ الإنسانيّ كلّه، وبالممارسات كلّها، من الإنتاج السياسيّ إلى العِلم والدين والفلسفة، أن يبيِّن أنّ الفكرة الفلسفيّة تحكم العالَم: باعتبار انّ كلّ الممارسات ما دون الممارسة الفلسفيّة هي في ذاتها، دون أن تعي ذلك، فلسفيّة، وقُصاراها أن تُهيِّئ- عبر العمل، والصراعات الطبقيّة، والحروب، والأزمات الدينيّة، والاكتشافات العِلميّة - لحلول زمن «وعي الذات»، في فلسفة هيغل نفسه، إذ تدرك تلك الممارسات أنّ طبيعتها فلسفيّة. لم يكن هذا العمل الهائل بريئاً، نظراً لكونه يُزَوِّد نظرة الإيديولوجيا البرجوازيّة إلى التاريخ (إنْ هي الفِكَرُ تقود العالم) بضمانها الذاتيّ في شكل «برهنة» فلسفيّة.

في حين أنّ الفلسفة المادّيّة الماركسيّة، بدفاعها عن أولويّة الممارسة على النظريّة، إنّما تدعم الطرحَ القائل إنّ الممارسة التي تحدّد الممارسات

الأخرى كلّها، هي، في الحُكم الأخير، ممارسة الإنتاج، أي وحدة علاقات الإنتاج مع القوى المنتِجة (وسائل الإنتاج + قوّة العمل) المشروطة بعلاقات الإنتاج. إنّ الفلسفة المادّيّة الماركسيّة لا تكتفي بالدفاع عن الطرح الذي لا يعترض عليه المثاليّون، القائل بأنّ البشر، كي يكون لهم تاريخ، وكي يعيشوا في السياسة والإيديولوجيا والعِلم والفلسفة والدين، يتوجّب عليهم أوّلاً، ببساطة، أن يعيشوا، أن يبقوا على قيد الحياة: بالتالي أن يُنتِجوا مادّيّاً وسائل عيشهم وأدوات إنتاجهم. إذ إنّ ذلك عبارة عن «تجريد مزدوج» (البشر + طعامهم).

تدافع الفلسفة المادّيّة الماركسيّة عن الطرح القائل إنّ علاقة البشر هذه بوسائل عيشهم تنظّمها علاقات الإنتاج، فهي إذاً علاقة اجتماعيّة (هي «تجريد ذو ثلاثة حدود»). ولكَوْن ممارسة الإنتاج تشمل هكذا تلك العلاقة القاعديّة، كشرط لها، تكون العلاقات التي تضبط الممارسات الأخرى قابلةً أن تكون على صلة مع تلك العلاقة الأولى. الماركسيّة لا تقول: حَسَب إنتاجك لهذه الحاجة أو تلك، يكون لك هذا المجتمع أو ذاك - بل حَسَب علاقة الإنتاج الاجتماعيّة التي تُنتِج عيشَك بخضوعك لها، يكون لك هذه العلاقات السياسيّة والإيديولوجيّة إلخ أو تلك. وبكون هذه العلاقة الاجتماعيّة، في المجتمعات الطبقيّة، علاقة تنازعيّة، تضادّيّة، لا يكون التحديد بالإنتاج (القاعدة) تحديداً ميكانيكيّاً، بل قابلاً لـ«لعبة» تدخل في نطاق الديالكتيك. لذا يقال عن هذا التحديد إنّه «في الحُكْم الأخير»، كي يكون واضحاً أنّ هناك «أحكاماً» أخرى غير الإنتاج، وأنّ هذه الأحكام، ذات الاستقلال النسبيّ بشؤونها، ومتاح لها بعض المدى المفتوح، يمكن أن «تؤثّر ارتداداً» على القاعدة، على الإنتاج.

لكي يكون هذا التحديد «في الحكم الأخير» واضحاً، قدّم ماركس فرضيّته العامّة حول طبيعة التشكيلات الاجتماعيّة والتاريخ على شكل توزيع مَوضِعيّ. التوزيع الموضِعيّ فضاء يتمّ فيه ترتيب مواقع عدد من الحقائق بهدف تمكين الناظر من أن يرى معاً ترتيب مواقعها وأهمّيّتها النسبيّة. وقد

عـرض ماركـس هـذا التوزيـع الموضِعـيّ فـي تقديـم مسـاهمة [فـي نقـد الاقتصـاد السياسـي] ١٨٥٩. وبيّـن أنّ كلّ تشـكيلة اجتماعيّـة (مجتمـع) قابلـة للمقارنـة مـع بيـت مـن طابـق واحـد أو طابقيـن. فـي الطابـق الأرضـيّ، أو «القاعـدة»، أو «البنـاء التحتـي»، هنـاك الإنتـاج (وحـدة علاقـة الإنتـاج والقـوى المنتِجـة تحـت سـقف علاقـة الإنتـاج). فـي الطابـق الأوّل هنـاك «البنـاء الفوقـيّ» الـذي يتضمّـن الحقـوق والدولـة، مـن جهـة، والإيديولوجيـات، مـن الجهـة الأخـرى. القاعـدة «محـدِّدة فـي الحكـم الأخيـر» «البنـاء الفوقـيّ، مـع كونـه محـدَّداً مـن القاعـدة، يؤثّـر فيهـا ارتـداداً. هـذه الموضِعيّـة هـي ترتيـب مكانـيّ بسـيط، وتعييـن لـ«عُقـدات» التَحـدُّد، ولمجمـل «الأحـكام»، ولفعاليّتهـا الاجتماعيّـة. هـذا لا يُعفـي مـن شُـغل يبقـى مطلوبـاً، وهـو شـغل لا يمكـن أن يُجـرى علـى «المجتمـع» أو «التشـكيلة الاجتماعيّـة» بصـورة عامّـة، بـل علـى التشـكيلات الاجتماعيّـة الموجـودة أو التـي كانـت موجـودة تاريخيّـاً.

هـذا التعييـن، الحاسـم مـع كونـه شـديد الحـذر، حـول «التحـدّد فـي الحُكـم الأخيـر»، ثميـن جـدّاً بالنسـبة للبحـث فـي البنـاء الفوقـيّ وفـي الإيديولوجيـات، وكذلـك فـي العِلـم. ذلـك إنَ المفارقـة عنـد ماركـس هـي أنّ الممارسـة العِلميّـة غائبـة عـن أنحـاء موضِعيّتـه كافّـة. هـل هـذا يعنـي وجـوب سـدّ هـذه الثغـرة بـأيّ ثمـن، ووضـع العِلـم إمّا فـي ناحيـة الإيديولوجيـات (والوقـوع فـي فكـرة العِلـم البرجـوازيّ والعِلـم البروليتـاريّ العزيـزة علـى المؤدلِجيـن السـتالينيّين)، وإمّـا فـي ناحيـة القـوى المنتِجـة، بـل وجعلـه «قـوّةً إنتاجيّـة» بالكامـل؟ فـي حقيقـة الأمر، ليـس للنظريّـة الماركسـيّة هـذه المتطلّبات. هـي لا تدّعـي تبيـان حـال كافّـة الممارسـات إطلاقـاً فـي ارتباطهـا بالتـوزّع الموضِعـيّ الخـاصّ بهـذه النظريّـة. أنّهـا ذات موضـوع محـدود. لـم يكـن لـدى ماركـس مـن مطمـح عـدا إرسـاء الأسـس لعِلـم صـراع الطبقـات: لا أكثـر. فإمكانيّـة أن تتأثّـر الممارسـة العلميّـة بالإيديولوجيـا، إذاً بصـراع الطبقـات، أمـر فـي غايـة الوضـوح. إمكانيّـة أن يجـري توظيـف نتائـج العِلـم، وفكـرة فلسـفيّة معيّنـة عـن العِلـم، فـي الصـراع الطبقـيّ الإيديولوجـيّ، أمر

بالـغ الجـلاء. إمكانيّـة أن تكـون حركـة العِلـم، إلـى حـدّ بعيـد، اسـتجابة لـ«طلبـات» الإنتـاج، هـذا ثابـت. أن تكـون العلاقـات التـي يقيمهـا العِلـم علـى هـذا النحو مـع الإنتاج كمـا مـع الإيديولوجيـا ضاربـة فـي العمـق، هـذا مؤكّـد. لكـنّ هـذه العلاقـات تتغيّـر مـع الظـروف المحيطـة، ومهمـا يكـن مـن أمـر، لا يمكـن اختـزال الممارسـة العِلميّـة فـي الممارسـات الأخـرى، نظـراً لكونهـا الممارسـة الوحيـدة التـي يمكـن أن توفّـر معرفـة الواقـع الموضوعيّـة. ينبغـي إذاً دراسـتها فـي خصوصيّتهـا النوعيّـة، واكتشـاف مـا تخضـع لـه مـن العلاقـات، فـي كلّ حالـة، دون التأثّـر بمـا لـم يسـاور ماركـس علـى الإطـلاق، مـن تطلّـب ترتيـب الممارسـات كافّـة إمّـا إلـى جانـب القاعـدة، وهـي واضحـة التعريـف، وإمّـا إلـى جانـب البنـاء الفوقـيّ الـذي يقتصـر علـى الدولـة والإيديولوجيـات.

لـذا نجيـز لنفسـنا، فـي هـذا التأهيـل، أن نتكلّـم علـى الممارسـات الرئيسـيّة الموجـودة (هـي غيـر محـدودة العـدد، فـي تفصيلهـا)، ليـس علـى الممارسـات الماثلـة ضمـن موضِعيّـة ماركـس المادّيّـة، وحسْـب، بـل كذلـك علـى الممارسـات غيـر الماثلـة فيهـا، كالممارسـة العِلميّـة، والممارسـة التحليليّـة، والممارسـة الجَماليّـة. لكنّنـا نتكلّـم عليهـا دون أن نغيِّـب عـن نظرنـا المؤشِّـرات الفلسـفيّة البرنامجيّـة الخاصّـة بالموضِعيّـة الماركسـيّة، وغايتهـا الجوهريّـة توضيـح أولويّـة الممارسـة علـى النظريّـة.

٨
ممارسة الإنتاج

يبـدو أنّ ممارسـة الإنتـاج تعطـي الحـق بالكامـل للدلالـة الأولـى التـي اعتمدهـا أرسـطو: پويازيـس، الابداعيّـة المميـّزة ببَرّانيّـة الموضـوع المطلـوب تحويلـه.

مـا الـذي نـراه فعـلاً فـي ممارسـة الإنتـاج؟ فـي إمكاننـا أن نأخـذ مَثـل الحِرَفـيّ أو العامـل علـى السلسـلة فـي الصناعـة الكبيـرة الحديثـة، والنتيجـة واحـدة فـي الحالتيـن مـن حيـث الجوهـر.

يتعلّـق الأمـر بعمليّـة تحويـل مـادّة أوّليّـة معيّنـة (خشـب، تربـة، خامـات، ماشـية، صـوف، إلـخ) بعمـل شـغّيلة (قوّة عمل) يسـتخدمون وسـائل إنتـاج (أدوات، آلات). المادّة الأوّليّـة، قـوّة العمـل، وسـائل العمـل: إنّهـا العناصـر الثلاثـة «المدمجـة» (ماركـس) علـى نحـوٍ يفضـي إلـى النتيجـة المنتظـرة: فـولاذ، أو أقمشـة، أو بهائـم للمسـالخ، وباختصـار، منتجـات جاهـزة للاسـتهلاك. هـذا مـا يسـمّيه ماركـس «سَـيْرورة العمـل»، الجاريـة فـي المجتمعـات علـى اختـلاف أشـكالها، سـواء أكانـت ذات طبقـات اجتماعيّـة أم لا.

مـا مـن شـيئ أكثـر «ملموسـيّة»، فـي الظاهـر، مـن هـذه السـيرورة، لكـون هـذه العناصـر كلّهـا طبيعيّـة، فرديّـة فـي كلّ حالـة، وفـي الإمـكان رؤيتهـا ولمسـها. مـا مـن شـيئ أكثـر ملموسـيّة عـدا... «واقعـة» بسـيطة هـي أن يكـون اندمـاج هـذه العناصـر متحقّقـاً، أن يكـون مُمكِنـاً وفاعـلاً، وإلّا فالسـيرورة معطّلـة ولا تُنتِـج شـيئاً. تبـدو فكـرة «الاندمـاج» هـذه تحصيـل حاصـل، لأنّنـا كلّمـا رأينـا حِرَفيّـاً يشـتغل علـى الخشـب بأدواتـه، أو فلّاحـاً يقـود جـرّاره كـي يَفلَـح حقـلاً فيبـذر فيـه قمحـاً، أو عامـل خراطـة يشـتغل علـى قطعـة فـي مصنـع تعديـن، نـرى «اندماجـاً» شـغّالاً، مقيمـاً فـي

الخدمة ردحاً من الدهر، وهو بالتالي متحقِّق. لكنّ الأشياء لم «تَسِر» دوماً على هذا النحو. فقد تطلّب الأمر، قبل أن «سارت» على هذا النحو، مراوحات طويلة في المحاولة والفشل.

خذِ العاملَ: هو إن لم يكن قد اكتسب مسبّقاً المعلومات التقنيّة التي لا غنى عنها، يظلّ واقفاً أمام آلته مشلول اليدين، فتضيع فرصة «الاندماج». خذ آلته: هي لن تسير إذا لم يتوفّر لها مصدر طاقة (في ما مضى جريان نهر، ثمّ البخار، واليوم الوقود والكهرباء). خذ المحرِّك: هو لن «يسير» إذا لم يكن وقوده مكرَّراً بالطريقة المناسبة. وسيبقى «الاندماج» معطّلاً. والحال، ليس عامل الخراطة من يقوم باختيار هذه المعطيات الملموسة كلّها: إنّها مفروضة عليه كنتيجة من كلّ ما سبق من تاريخ العِلم والتقنيّة، وهو تاريخ يوجد في شكل القوانين المعروفة، تطبيقاتها التقنيّة على المادّة الأوّليّة المختارة، كما على الآلات المتوفّرة. ومِن التاريخ نفسه، إذ يُعلِّمنا أنّ تسيير أيّة آلة لا يكون بأيّ شيئ، وأنّ اختراع آلة لا يكون بقرار يصدر بمرسوم عندما تكون مبادئ سير تلك الآلة مجهولة، وأنّ سير العمل لا يُعهَد به إلى من لا يملكون الخبرة التقنيّة، يتبيّن أنّ هذا السير البادي بهذه «الملموسيّة» لا يكشف كلّ أسراره فور رؤية العناصر الملموسة التي يتألّف منها: إنّه لا يوجد إلّا في خضوعه لقوانين مجرَّدة.

ينبغي إذاً الوصول إلى استنتاج أنّ ما مِن سيرورة عمل يمكن أن «تشتغل» (أو أن يتفعّل «ترابط» عناصرها) إلّا إذا كانت محدَّدة بقوانين مجرّدة هي في الوقت نفسه قوانين عِلميّة وتقنيّة (تُثَبِّت معرفةَ المادّة الأوّليّة المعالَجة وتَحقُّقَ وسائل الإنتاج وخبرةَ الشغّيلة)، وتاريخيّة (في زمن معطى من التاريخ، هناك أنماط معيّنة من ترابط العناصر تكون ممكنة دون سواها). ما مِن سير عمل يكون ممكناً إلّا مشروطاً بهذه التجريدات التي تمثّل علاقات الإنتاج التقنيّة. فعلاقات الإنتاج التقنيّة هذه هي التي تؤمّن «ترابط» العناصر الملموسة المتعلّقة بممارسة الإنتاج، وتُضطرُّ الشغيلة إلى اكتساب الخبرة التي من شأنها تشغيل تلك العناصر.

لكنّ هذا التصوّر لممارسة الإنتاج، باعتباره سيرورة عمل، هو تصوّر يبقى «مجرّداً». لماذا؟ لأنّ الأمر لا يتعلّق بتبيان واقع كون «الترابط» يتحقّق و«يسير» وحَسْب، بل يجب فوق ذلك تبيان واقع أنّ هذا الترابطاجتماعيّ، أي موجود في مجتمع موجود، وموجود بسبب هذا الإنتاج، وما كان لِيوجدَ لو لم يجدِّد إنتاجَه.

لنأخذ الأمور من هذه الزاوية البسيطة. يجب، كي توجد سيرورة العمل، أن يكون هناك شغّيلة إلى طاولة النجارة، أو في الورشة، أو في المصنع. ويجب، كي يحضر الخشب على الطاولة، والإسمنت إلى الورشة، والفولاذ إلى المصنع، أن تسبق ذلك سيرورات عمل، وأن يكون هناك عمّال في الغابات ومناشر الخشب، أو في المناجم، أو في أفران صَهر المعادن. وعندما أقول: يجب أن يوجد هناك عمّال، أو أن يكونوا قد وُجِدوا هناك... هذا يعني: حضورهم في الوقت المحدَّد، وبعدد كافٍ، ومنضبطين في العمل. قد يقول معترِض إنّ هذا تحصيل حاصل. لا، أبداً! إذ أنّ العمّال لا يختلفون عن باقي الناس: كانوا يفضّلون الذهاب إلى صيد السمك، أو ترتيب خلطة رابحة في لعبة ورق، أو فعل أيّ شيئ يعنّ لهم، على هواهم! ما الذي يضطرّهم إذاً للحضور إلى العمل، جماعةً، في الوقت المحدَّد، والخضوع لهذا الانضباط، تحت شروط عمل مضنية؟

في المجتمعات الطبقيّة، الجواب بسيط: الشغّيلة مضطرّون للشغل لقاء غذائهم (عبيد) أو أجرهم (عمّل في مجتمع رأسماليّ)، وإلّا ماتوا جوعاً. وإذا كانوا مضطرّين للشغل، فلأنّهم لا يملكون إلّا قدرتَهم على الشغل. وإذا كانوا لا يملكون إلّا قدرتهم على الشغل، فلمَن تعود إذاً مِلكيّة وسائل الإنتاج (الأراضي، المناجم، المصانع، الآلات) لطبقة اجتماعيّة، تستغلّهم. هناك إذاً طبقة الذين يملكون، وطبقة الذين يشتغلون، لأنّهم لا يملكون. وعندما نقول طبقات، نقول علاقة طبقيّة. وفي الحُكم الأخير، إذا كان الشغّيلة يحضرون إلى الشغل عند الساعة المعيّنة، فلأنّهم مجبرون على ذلك بحُكم العلاقة الطبقيّة.

يمكن أن نسحب الملاحظة نفسها على المجتمعات الخالية من الطبقات. في هذه الحالة ليست علاقة الاستغلال ما يضطرّ الشغّيلة للحضور إلى الشغل، في المكان المعيَّن (مكان الصيد، مثلاً) وفي الوقت المطلوب. لكن هذا أيضاً يكون كذلك بعلاقة اجتماعيّة تقوم هي الأخرى بتنظيم العمل وتضبطها مجموعة متكاملة من الضغوط المموّهة بمَرويّات اسطوريّة وطقوس.

نرى إذاً أنّ هذه الواقعة البسيطة: أن يكون هناك، في الزمان والمكان المعيَّنَين، العدد اللازم من العمّال لإنجاز سير العمل، هذا الشيء الجاري كـ«تحصيل الحاصل»، هو، على العكس، آخِر ما يمكن وصفه بـ«الطبيعيّ» و«البديهيّ». إذا كان العمّال مجتمعين هناك، فلأنّ علاقة الإنتاج تجبرهم على ذلك، سواء أكانت علاقة جماعيّة (بلا طبقات) كما في بعض مجتمعات ماقبل الرأسماليّة، المسمّاة «بدائيّة»، أم علاقة طبقيّة.

لذا جاز لي أن أقول، قبل قليل، إنّ تصوُّرَ ممارسة الإنتاج كسيرورة عمل هو تصوّرٌ «مجرَّد». يمكن بالفعل، إذا اقتضى الأمر وموقّتاً، صَرْفُ النظر عن واقع وجود المصنع، ووجود المادّة الأوّليّة، ووجود الآلات. ذلك أنّ هذه الأشياء، بعد أن يتمّ استحضارها، تبقى حيث هي ولا تغادر من تلقاء نفسها. أمّا الشغّيلة؟ ما الذي يضطرّهم يا تُرى إلى المجيء والمغادرة؟ ضغط العلاقة الاجتماعيّة، سواء أكانت جماعيّة أم طبقيّة (قائمة على الاستغلال). هذه العلاقة الاجتماعيّة يسمّيها ماركس، طالما تعلّق الأمر بالإنتاج، علاقة إنتاج. إنّها علاقة مجرّدة، نظراً لكونها عابرة فوق رؤوس الشغّيلة، وتجبرهم، حتّى لو اعتقدوا أنّهم «أحرار»، على الحضور إلى العمل بدوافع تتّصل إمّا بالقيام بأود الجماعة، إمّا بالإبقاء على الطبقة المستغِلّة. إنّها علاقة مجرّدة نظراً لكونها لا تتوقّف على الحركات الملموسة التي بواسطتها يقوم الشغّيلة بمهامّهم.

لكن يمكن طرح المسألة من الطرف الآخر. لا يكفي، كي تتحقّق سيرورة العمل، أن يكون العمّال مجبرين على الحضور إلى مكان العمل في الموعد المحدَّد. يجب أن يكون هناك مكان عمل، أي حيّز من فضاء تجمّعت فيه مسبّقاً

وسائل الإنتاج: مصنع، ومادّة أوّليّة، وآلات، إلخ. تلك «الحاجات» لا تتنقّل ولا تجتمع من تلقاء نفسها، ولا مصادفة. يجب أن يكون هناك من يملكها، وأن يكون لديه دافِع إلى جمعها هكذا في مكان العمل. في المجتمع الطبقيّ تعود مِلكيّة وسائل الإنتاج للطبقة المستغِلّة، ودافِع هذه الطبقة إلى جمعها في مكان وفي ترتيب يسمح بالإنتاج، هو سلب العمل الزائد، أي ذلك الجزء من المنتوج الذي يشتغله الشغّيلة زيادة عن القسم الذي يحتاجونه للبقاء على قيد الحياة: دافِع استغلال الشغّيلة.

والأمر نفسه، مع حفظ النِسب، ينطبق على المجتمعات الجماعيّة. عندما يتجمّع الرجال في منطقة معيّنة من الغابة حيث يجري الإيقاع بالطريدة، بعد أن يكون الساحر قد حدَّد اليوم والساعة الأنسب للصيد، فذلك أنّ هذه الغابة مِلك للجماعة، وأنّ هذه المِلكيّة المشتركة لوسائل الإنتاج معترَف بها مِن قِبَل ناس الجماعة باعتبارها علاقة اجتماعيّة، تتخطّى الأفراد.

فما يسمح بالالتقاء العضويّ لعناصر سيرورة العمل الملموسة في المكان نفسه وفي الوقت نفسه، في ما يتعدّى «اندماج» هذه العناصر، هو إذاً، سواء لجهة الشغّيلة أم لجهة وسائل الإنتاج، عبارة عن علاقات اجتماعيّة مجرَّدة، هي التي «تُوزِّع» الناس، في المجتمعات الطبقيّة، بين مالكين لوسائل الإنتاج وغير مالكين، إلى طبقتين اجتماعيّتين - وتؤمِّن، في المجتمعات غير الطبقيّة، الشروط الاجتماعيّة لتنظيم العمل في نطاق المِلكيّة الجماعيّة.

ربّما احتاج الأمر هنا إلى تدقيق ضروريّ. إذ إنّ تجريد علاقة الإنتاج الاجتماعيّة هذا، هو تجريد له قدْر لا بأس به من الخصوصيّة. فعندما نرى بالفعل المواجهة بين الطبقة التي تستحوذ على وسائل الإنتاج والطبقة المحرومة منها، إذاً بين الطبقة المستغِلّة والطبقة المستغَلّة، قد نستحسن أن نقول: إنّ علاقة الإنتاج هذه هي علاقة «إنسانيّة»، نظراً لكونها تضع في الصورة بشراً لا غير، مع فارق أنّ البعض منهم أغنياء، والآخرين فقراء. ستكون العلاقة والحال هذه، على نحوٍ ما، علاقة ذات طرفيْن: الناس الأغنياء يستغِلّون الناس

الفقراء. لكنّ في ذلك إهمالاً لواقع في غاية الأهمّيّة هو أن الغنى والفقر يتوقّفان على وجود طرف ثالث، هو وسائل الإنتاج، إذ إنّ استحواذ البعض عليها هو ما يجعلهم أغنياء، واستلابها من الآخرين هو ما يجعلهم فقراء، ومرغمين على العمل، وخاضعين بالتالي للاستغلال. والحال إنّ وسائل الإنتاج ليست أناساً، بل أشياء مادّيّة، وذات قيمة. من هنا تظهر البنية الخاصّة بتجريد علاقة الإنتاج: علاقة ليست ثنائيّة، بل ثلاثيّة، حيث تتحدّد العلاقة بين طبقتين بتوزيع وسائل الإنتاج بين هاتين الطبقتين.

من هنا نستشفّ إمكان وجود شكل من التجريد من شأنه أن يوقع الفلسفة المثاليّة في حيرة تامّة، سواء أكانت تجريبيّة أم استباقيّة. بالفعل، يجري دائماً تَصوُّر التجريد التجريبيّ أو الاستباقيّ قياساً على قالب التجريد ذي «الطرفيْن»، أو ذي أيّ عدد من الأطراف، على أن تكون المواضيع المدروسة كلّها مرئيّة على مسطّح وحيد: لنقُلْ الأفقيّ. نستشفّ هنا أن تَوزُّع تجريد وحيد «من طرفيْن» لا يغطّي التجريد كلّه، نظراً إلى أنّه نتيجة لعلاقة بطرف ثالث، مادّيّ، يوجد «وراء» الطرفين أو «قَبْلَ»ـهما ويحكم علاقاتهما.

سيقال إذاً: إنّ سيرورة العمل محكومة بعلاقات إنتاج تقنيّة. إلّا أنّ سيرورة العمل تبقى تجريداً (سيّئاً)، نظراً إلى أنّ لا وجود لسيرورة عمل غير محكومة بعلاقات إنتاج اجتماعيّة. ولتبيان وجود هذا التجريد الجوهريّ (علاقة الإنتاج هذه) بالتخصيص تكلّم ماركس، بعد أن استوفى تحليل عناصر سيرورة العمل، على «سيرورة إنتاج». وبيّن أن بالاختلاف عن سيرورة العمل، التي تبقى متماثلة من حيث عناصرها في كلّ مجتمع، هناك وجود لسيرورات إنتاج قَدْر ما يوجد من أنماط إنتاج (قدْر ما يوجد من علاقات إنتاج). ذلك أنّ الضغوط الاجتماعيّة التي تُجبِر الناس على العمل ليست هي نفسها في الجماعات «البدائيّة»، وفي العهد العبوديّ، وفي النظام الإقطاعيّ، وفي المجتمع الرأسماليّ. ولا بدّ من إضافة أنّ الغاية من «سيرورة الإنتاج» هذه ليست هي نفسها في المجتمعات اللاطبقيّة (منتجات بسيطة مفيدة لا تخضع

لعلاقات تجاريّة، ليست للبيْع)، وفي المجتمعات الطبقيّة (الشغل الزائد، المستلب من المنتجين المباشرين، الشغل الذي يتّخذ شكل القيمة الزائدة في المجتمعات الرأسماليّة، عندما يكون ما ينتج عنه عبارة عن بضائع، حاجات معَدّة للبيع).

في الإمكان كذلك المضيّ قُدماً، وتبيان أنّ علاقة الإنتاج لا تحكم توزّع وسائل الإنتاج بين الذين يملكونها والمحرومين منها وحَسْب، بل تحكم كذلك جانباً كبيراً من تقسيم العمل وتنظيمه داخل سيرورة الإنتاج. وذلك على نحو يجعل العلاقة الفوريّة بين الشغّيل وشغله، بعيداً عن كونها فوريّة وملموسة، ليست ملموسة إلّا لأنّها محكومة، أي مثبَّتة ومحدَّدة بتلك التجريدات الجبّارة، ألا وهي علاقة الإنتاج والعلاقات الاجتماعيّة الناجمة عنها.

هل في الإمكان، وفق هذه الشروط، الاحتفاظ بالتصوّر الأرسطيّ عن الممارسة باعتبارها پويازيس، حيث يبقى الموضوع المحوَّل بَرّانياً بالنسبة إلى الممارسة بصورة جذريّة؟ هذا هو الحاصل وِفق المظاهر كلّها. في الظاهر، الطبيعة معطاة سلفاً قبل أي شغل إنتاجيّ، والبشر هم الذين يحوّلونها ليستخرجوا منها المنتجات التي يحتاجونها. هناك ضرب من الفظاظة في واقع كونهم يجدون الفحم في هذا البلد وليس في ذاك، في واقع أنّهم عندما يجدونه تكون المادّة الخام قد حضرت دون أن يكون للإنسان يد في وجودها: هي بَرّانيّة تماماً بالنسبة إليه. لكن لدى النظر في الأمر عن كثب، يتبيّن أنّ الطاقة المستخدمة في مصنع ما تأتي هي الأخرى من الطبيعة، في شكل شلّال من المياه أو فحم لإنتاج طاقة كهربائيّة، أو نفط محوَّل إلى وقود، إلخ. وأنّ الإنسان يحوِّل الطاقة، ولا ينتجها. ثمّ أنّ الإنسان نفسه، أليس هو الآخر نتاجاً طبيعيّاً قوّته، قوّة العضلات أو قوّة الدماغ؟ بحيث يجوز، في غاية الأمر، أن يقال إنّ هناك، في سيرورة العمل، جزء من الطبيعة (الإنسان)، باستخدامه قوى أو أجزاء من الطبيعة المحوَّلة (طاقة، أدوات)، يُحَوِّل جزءاً آخر من الطبيعة (مادّة أوّليّة): ولعلّ في ذلك ميلاً إلى إثبات أنّ الطبيعة تُحوِّل نفسها. وهكذا يُحيلنا

التعريـف الأرسـطيّ الأوّل تلقائيّـاً إلـى الثانـي: إلـى فكـرة ممارسـة تحويـل الـذات، دون موضـوع بَرّانـيّ.

مـع ذلـك، هنـاك مـا يحـول دون اعتمـاد هـذا الـكلام، ألا وهـو الاختلاف بيـن قوانين الطبيعـة الفيزيائيّـة، التـي تديـر، فـي الوقـت نفسـه، المـادّة الأوّليّـة ووسـائل الإنتـاج، وكذلـك إعمـال قـوّة الشـغّيلة الجسـديّة، فـي حـال وجودهـا، مـن جهـة، والقوانيـن المجرّدة التـي تديـر وجـود قـوّة العمـل، مـن جهـة ثانيـة. إنّهـا، علـى اختلافهـا، قوانيـن، وهـي متماثلـة فـي كونهـا ضروريّـة. لكـنّ هـذه، الثانيـة منهـا، لا تتبـع تلـك، الأولـى، ولا تشـبهها. هـل يتعيّـن إعطـاء فكـرة عـن هـذا الاختـلاف؟ قوانيـن الطبيعـة ليسـت «مَيْليّـة»، أي ليسـت تنازعيّـة، ليسـت عُرضـة لثـورات، فـي حيـن أنّ القوانيـن التـي تديـر علاقـة الإنتـاج هـي قوانيـن تضـع طبقـة فـي مواجهـة مـع أخـرى، قوانيـن تفتـرض إذاً وجـود تَنـازُع، وسـعي إمّـا إلـى الإبقـاء علـى النظـام القائـم، إمّـا إلـى إسـقاطه.

لـذا كان مـن الأصـحّ تمثّـل ممارسـة الإنتـاج، فـي غايـة الأمـر، باعتبارهـا پويازيـس [إبداعيّـة]، لا باعتبارهـا پراكسـيس [مِراسـيّة]: لأنّ قوانيـن الطبيعـة، حتّـى وهـي مسـتخدَمة فـي الإنتـاج، تبقـى بَرّانيّـة بالنسـبة إلـى قوانيـن العلاقـات الاجتماعيّـة، التـي تحكـم الإنتـاج. هـذا فـي حيـن أنّ المجتمعـات الإنسـانيّة تمـرّ بثـورات سـريعة، وأنّ الطبقـات تَظهـر، وأنّ الطبقـة المسـيطِرة تُخلـي المـكان لطبقـة أخـرى، وذلـك خـلال حيّـزٍ مـن الزمـن قصيـرٍ جـدّاً، بالمقارنـة مـع زمـن الطبيعـة: الطبيعـة لا تتغيّـر عمليّـاً، فـي حـدود الحيّـز نفسـه. إنّهـا مقيمـة هنـاك، هـي هـي، بالمقارنـة مـع المجتمـع، بمختلَـف أشـكاله، الـذي يُغِيـر عليهـا فـي سـبيل البقـاء، وهـي دائمـاً بَرّانيّـة بالنسـبة إلـى الإنتـاج وإلـى القوانيـن التـي تديـره.

٩
المثاليّة والممارسة العِلميّة

مـن الواضـح أنّ الغالبيّـة العظمـى مـن الممارسـات، في حياة الإنسـان، قابلـة للمماثلة مـع ممارسـة الإنتـاج، وأنّ موضوعهـا يبقـى بَرّانيّـاً بالنسـبة إليهـا. مـن غيـر المجـدي تقريبـاً البرهنـة علـى ذلـك فـي مـا خـصّ الإنتـاج المـادّيّ نفسـه. والأجـدى تبيانـه فـي مـا خـصّ الممارسـة العِلميّـة، أو الممارسـة النظريّـة (التـي تشـتمل كذلـك، بمعناهـا الأوسـع، علـى الممارسـة الإيديولوجيّـة بمقـدار كونهـا نظريّـة، والممارسـة الفلسـفيّة، النظريّـة بمِـلء الحـقّ). لدينـا، بعـد كلّ مـا قيـل، فكـرة مُكَوَّنـة عـن ذلـك. ويبقـى مـن المفيـد أن ندقِّقهـا قليـلاً. إذ تسـود فـي هـذه القضايـا أحـكام مسـبَّقة مثاليّـة لهـا سـطوة القانـون، وتُقـدِّم الشـغل العلمـيّ، مثـلاً، كنتـاج بسـيط لحَـدْس، لإشـراق رؤيـا، يسـتفيد منـه فجـأةً، لا أحـد يعـرف كيـف، فَرْدٌ إذ يشـهد ظاهـرةً مدهشـة، أو إذ يتوصّـل إلـى نظـرة معمّقة إلى الأشـياء. وهـذا تَصـوُّر حدسـيّ (مثالـيّ) للشـغل العِلمـيّ. لكـن توجـد تصـوّرات مثاليّـة أخرى للشـغل العِلمـيّ نفسـه، كالتصـوّر التجريبـيّ، مثـلاً، الـذي تكلّمنـا عليـه. ففـي هـذه النظـرة، ونظـراً إلـى كـون الحقيقـة متضمَّنـة فـي الموضـوع، لا يتعـدّى دأبُ العالِم اسـتخراجَها منـه، وإنتاج ذلـك «التجريـد» المقتصِـر علـى المعرفـة باعتبارهـا حاصـل جمـع الأجـزاء، مسـتخرَجةً مـن كلّ موضـوع فـرديّ معطـى بـالإدراك الحسّـيّ. والتجريبيّـة يمكـن أن تكـون حسّـيّة: إمّـا ذاتيّـة، إذا كان كلّ المعطـى مـن الموضـوع يقتصـر علـى إدراكـه الحسّـيّ، وإمّـا موضوعيّـة، إذا كان الإحسـاس يعطـي خصائـص الموضـوع المـدرَك نفسـه، أمّـا إذا كان الموضـوع معطى فـي الحـدس الفكـريّ، فالتجريبيّـة تكـون عقلانيّـة (ديـكارت)[1].

---

(١) تسـتعيد الصفحات (١٤٣-١٤٨) طروحات مقدَّمة في «الدرس الخامس من فلسفة للعِلميّين» (أنظر ص٦٨، الهامش ١): «من جانب الفلسفة »، م س، ص ٢٦٦.

لكنّ هذا التصوّر لا يكتفي بافتراض وجود موضوع بالاستقلال عن معرفته (هذا طرح ماديّ)، بل يذهب إلى كون هذا الموضوع يتضمّن، على نحو مباشر، معرفته الخاصّة أيضا، وما على العالِم إلّا استخراجها. ويجدر بالذكر أنّ هذا التصوّر، الواسع الانتشار في الوعي الإيديولوجيّ لدى العِلميّين، بخاصّة الاختباريّين منهم، ليس تصوّراً بلا تماسك حقيقيّ، يَستمِدّه بقدر كونه يُفيد، ولو على نحو موارب وبالتالي خاطئ، حقيقة: ألا وهي أنّ المعرفة الناتجة من شغل العالِم هي حقّاً معرفة الموضوع، الذي يوجد بالاستقلال عن معرفته، خارج شغل العالِم. وهذا يعني: إنّ معرفة أيّ موضوع إنّما «تنتمي» إليه حتّى قبل إنتاجها، حتّى قبل معرفتها. الأمر الذي يبرِّر ادخالَها في صُلب الموضوع مسبّقاً، نظراً إلى كونها مِلكاً له بملء الحقّ.

العائق الوحيد، لكن الجِدّيّ، في هذا التصوّر، أنّه يتغاضى عن شُغل العالِم، بالتالي عن التحوّل الجاري في صُلب الموضوع إبّانَ عمليّة المعرفة. فإن صَحَّ الطرحُ التجريبيّ، أمكن التساؤل جِدّيّاً لماذا هناك حاجة إلى علماء، ولماذا لا تكون ممكِنَةً قراءةُ حقيقة الشيء «بنظرة بسيطة»، على غرار سبيل آدم إلى المعرفة في ما ذهب إليه مالْبْرانْش. يكون بلا جدوى في هذه الحالة كلّ الجهاز المادّيّ والمفهوميّ الهائل المكرَّس للعِلم: إنْ هو إلّا جهد لا يتناسب ونتائجَه ما دامت تحصيل حاصل. وهذا عدا التعمية على الطابع الملازم لكلّ شغل علميّ في المطلق، كونه عرضةً على الدوام لاحتمال السلوك في طريق مسدود والوقوع في أخطاء، وبالتالي مواجهة احتمال أن يأتي الاختبار دحضاً له (بدل أن يكون تحقّقاً منه). وقد كان الفيلسوف البريطانيّ پوپر على حقّ في تشديده على هذا الطابع (احتمال الدحض الاختباريّ)، حتّى مع كون پوپر نفسه يجعل من ذلك فلسفة مثاليّة حول الشروط التي ينبغي على كلّ نظريّة أن تتقبّلها مسبّقاً، كي تكون على يقين من مواجهة ذلك الاحتمال، دون التملّص منه[1].

---

(١) تخمينات ورفضيات، نماء المعرفة العلمية (Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique, trad. M.-I. de Launay et M. b. de Launay, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1985 (1956), p. 63-65.)

لا يكفـي أن يتـمّ تجنُّـب هـذه التصـوّرات المثاليّـة، كـي نكـون قـد أتينـا علـى التمثّـلات الخاطئـة حـول النشـاط العلمـيّ. وأوسـعها انتشـاراً اليـوم، مـع كونـه ذا جـذور قديمـة جـدّاً، ككلّ تصـوّر فلسـفيّ، هـو التصـوّر النِيووَضعـيّ المنطقـيّ. النيـو وضعـيّ، لكونـه يُعلـن انـتماءه إلـى المذهـب الوضعـيّ المنطقـيّ، لكونـه يجـدّد المذهـب الوضعـيّ بإخضاعـه للشـروط الشـكليّة الخاصّـة بمنطـق الرياضيّـات.

يـتمتّع المذهـب النيـو وضعـيّ المنطقـيّ بقـوّة كبيـرة: إنّـه يسـتند إلـى البديهيّات، إلـى بديهيّـات الممارسـة العِلميّـة بالـذات. إنّـه لا يعتـرف بغيـر الوقائـع، الموضوعيّـة، المادّيّـة، الـمُثْبَتة بالاختبـار. وهـو بهـذا المعنـى يقـف فـي خـطّ المثاليّـة الكانطيّـة: لا يوجَـد كموضـوع عِلمـيّ إلّا الموضـوع الـذي يخضـع، بوجـوده وبصفاتـه، لإشـراف التثبُّـت الاختبـاريّ، مهمـا تَشـعَّب تركيـب هـذا التثبُّـت (وقـد بلـغ فـي الأزمنـة الحديثـة درجـة عاليّـة جـدّاً مـن التشـعّب). هـذا يعنـي أنّ كافّـة «المواضيـع» التـي تفلـت مـن التثبُّـت الـذي يُجريـه الأشـراف الاختبـاريّ، مـن التثبّـت القابـل للاعـادة متـى شـاء المعنيّـون، فـي كلّ زمـان وفـي كلّ مـكان (يمكـن إعـادة تكويـن هـذه الشـروط، نظـراً إلـى كونهـا موضوعيّـة)، هـي «مواضيـع» لا وجـود لهـا بالنسـبة إلـى العِلـم، وبالتالـي لا وجـود لهـا علـى الإطـلاق، أو توجَـد فـي شـكل خطابـات غيـر خاضعـة لإشـراف، لا يمكـن أن تخضـع للدحـض بالاختبـار، فهـي بالتالـي خياليّـة: علـى غـرار الأديـان، والتحليـل النفسـيّ، والماركسـيّة.

ضمـن هـذه الحـدود، لا تأتـي النيووضعيّـة المنطقيّـة بشـيء جديـد حقّـاً: إنّهـا، فـي حقيقـة الأمـر، تستنسـخ التمييـز الكانطـيّ بيـن العلـوم المشـروعة (التـي تؤكّـد وجـود موضوعهـا بالبرهـان) و«العلـوم الكاذبـة»، اللامشـروعة، التـي لا موضـوع لهـا إلّا فـي الخيـال (الماورائيّـات، اللاهـوت العقلانـيّ، إلـخ[1]). أمّـا وجـه الأصالـة فيهـا فيظهـر عندمـا تسـتدعي تدخّـل المنطـق الشـكليّ للتعريـف بمعاييـر حقيقـةِ

---

(١) كانط، نقد العقل الخالص، م س، ص ١٠٤٥-١٠٤٦: «يمكن القول إنّ موضوع فكرة متعالية تماماً هو شيء ليس له أيّ مفهوم، مع أنّ العقل يُنتِج هذه الفكرة بالضرورة تِبعاً لهذه القوانين الأصليّة».

طروح معطاة، أو مكتسَبة بالشغل الاختباريّ، أي بمعايير صلاح هذه الطروح. وما يشتغله المنطق الشكليّ هو اللغة التي يعمل بها العالِم (أو الذين ليسوا بعلماء)، إذاً اللغة العِلميّة واللغة «الطبيعيّة». نقع هنا على تجريدنا الأوّل، تجريد اللغة، الذي لا تقبله النيووضعيّة كمعطى (وهذا شأن الفلسفات المثاليّة الأخرى كافّة)، بل تقوم بالمساءلة، بالاستكشاف، بالتمييز، بهدف اكتشاف قوانين استعماله المشروعة (أو غير المشروعة).

من الواضح، بالفعل، أنّه في حال الدلالة على الخصائص الحقيقيّة لموضوع حقيقيّ بصيغ عرجاء أو خاطئة، أو في حال المجازفة بطروح متناقضة فعلاً تمرّ دون لَفْت الانتباه، ينتهي الأمر بالوقوع في خطأ تعبيريّ يؤدّي بصورة آليّة إلى خطأ عِلميّ. ما كان هذا كلّه ليستدعي أيّ تعليق لولا كون النيووَضعيّة المنطقيّة تعمل فعلاً على إخضاع، أو تميل إلى إخضاع قواعد إثبات الصلاحيّة الاختباريّ لقوانين صلاح منطقيّ مسبّقة، فتقع هكذا في الاستباقيّة الشكليّة [فورماليسم] التي تُشكِّل، مع التجريبيّة [أمبيريسم]، التنويعةَ المضادّةَ الأبرز تمثيلاً للفلسفة المثاليّة.

بالفعل، ما من شيء، في التجريبيّة، يسبق الموضوع، وما من شيء يليه، وبالتالي ما من شيء يختلف عنه، لا قواعد إثبات صلاحيّة، ولا حقيقة. أمّا في الاستباقيّة، فبالعكس، ما من موضوع لا يخضع، قبل تَعَرُّفه وبَعدَه، كما في أثناء تَعرُّفه، لقواعد صارمة تَحكُم وجودَه وخصائصه معاً. إنّه الحُلم الذي ساور لَيبنِتز بإله «يَحسِب» العالَم إذ يقوم بخلقه، ويُخضِعه، بوجوده وبخصائصه، لقوانين صارمة [شكليّة] من اللاتناقض المطلق[1]، الحُلم الذي يجد صوغه الحديث في النيووَضعيّة، التي تُخضِع كلّ طَرْح لقوانين اللاتناقض الصارمة [الشكليّة] ولِـ«جداول الحقيقة». ثمّ، كي تكتمل المفارقة - لكنّنا بدأنا نتعوّد هذه المفارقات الفلسفيّة - نرى أنّ النيووَضعيّة المنطقيّة ليست استباقيّة شكليّة إلّا بشرط استنادها إلى تجريبيّة، تلك الخاصّة بِـ«وقائع لغة»: وكلتاهما جذريّتان.

(١) أنظر الصفحة ٥٢، هامش ٥.

ويمكـن كذلـك، بقليـل مـن الجهـد، اكتشـاف أنّ وراء طـروح التجريبيّـة هنـاك استباقيّة كامنـة ككينونـة بذاتهـا. لكـن مـا يهمّنـا فـي هاتيـن الحالتيـن، هـو تَطَلُّـب مشـترك، يبتغـي صـوغ مـا يمكننـا تسـميته الضمانـة الفلسـفيّة لنتائـج الممارسـة العِلميّة.

تجـري الأمـور بالفعـل كمـا لـو انّ العلمـاء الذيـن يعتنقـون الفلسـفة، تجريبيّيـن كانـوا أم اسـتباقيّين، ينتظـرون مـن هـذه الفلسـفة أن تقـدِّم لهـم ضمانـة للممارسـة الخاصّـة بهـم.

التعامـل بتقنيّـة الضمانـة هـو شـكلٌ مـن التعامـل الإنسـانيّ مُغـرِقٌ فـي القِـدَم، يعـود ربّمـا إلـى المبـادلات التجاريّـة الأولـى وإلـى الأشـكال الأولـى للمِلكيّـة. قـوام الأمـر، أنّ الـذي يُقـرض شـخصاً آخـر مبلغـاً معيّنـاً مـن المـال يطلـب منـه ضمانـة: الضمانـة الماديّـة أو المعنويّـة باسـتعادة مالـه عنـد الاسـتحقاق. فيقـدِّم الآخـر لـه هـذه الضمانـة، إمّـا بـأن يضـع فـي تَصـرُّف شـخص ثالـث شـيئاً ذا قيمـة مسـاوية لقرضـه، إمّـا بتقديـم ضمانـة معنويّـة مـن شـخص ثالـث يتعهّـد بإرجـاع المبلـغ المقتـرَض. ويمكـن أن تَتّخِـذ الضمانـة شـكل رهـن، أي حـقّ الدائـن باسـتعادة مالـه مـن ممتلـكات المديـن. في كلّ الحـالات، إذاً، تضـع عمليّـة الضمانـة فـي التعامـل ثلاثـة أفرقـاء أو عناصـر: الدائـن، والمَديـن، وطرفـاً ثالثـاً، يكـون إمّـا شـخصاً، إمّـا قيمـة مادّيّـة. إنّـه الضامـن، هـذا الطـرف الثالـث، هـذا الشـخص أو هـذه القيمـة، فـي موقـع المُشـرِف علـى التبـادل وعلـى المتعاقدَيْـن، بحيـث يضمـن للدائـن، مادّيّـاً ومعنويّـاً، أن يسـتعيد مـا لـه فـي الموعِـد.

يجـري الأمـر علـى هـذا النحـو كذلـك مـع الفلسـفات المثاليّـة والممارسـة العِلميّـة. فالعالِـم يحتـلّ، إن صـحّ القـول، موقـعَ «الدائـن»: إنّـه يُقـدِّم جهـوده وعملـه وفرضيّاتـه. و«المسـتدين» هـو الموضـوع العِلمـيّ، الـذي يتلقّـى هـذه التكلفـة المسـبّقة كلّهـا. وينتظـر العالِـم أن تعـاد إليـه تكلفـة جهـوده. فيطلـب بالتالـي الضمانـة بـأنّ جهـوده سـتُنتِج فعـلاً مـا يَتوقّـع، مـا دفـع فـي سـبيله تكاليفَـه كلّهـا: معارفَـه العِلميّـة. وتتولّـى الفلسـفات المثاليّـة دور الطـرف الثالـث الـذي يوفّـر لـه هـذه الضمانـة. إنّهـا تضمـن

لـه صلاحَ صَوغِـه طروحَـه، وصَـوغِ شـروطِ اختبـاره وأشـكالها، ودقّـةَ مـا يتوصّـل إليـه مـن نتائـج، فـي حـال التزامـه بالقواعـد كافّـة. تكـون النتائـج، والمعـارف، والحقائـق، إذاً، مـن حيـث الشـكل، كمـا لـو أنّهـا فـي الإيـداع مسـبّقاً فـي مـكان مـا، ويكـون هنـاك، أقلّـه افتراضـاً، مـن يعرفهـا سـلفاً (الله، الكائـن، الفيلسـوف الـذي يتكلّـم عليهـا)، كـي يتمكّـن العالِـم مـن المضـيّ فـي عمليّتـه - وبصريـح العبـارة - فـي صفقتـه.

يَبـرز هنـا التسـاؤل عـن الفائـدة المرجـوّة مـن هـذه العمليّـة كلّهـا، نظـراً إلـى أنّ الأشـياء، علـى كلّ حـال، لا تجـري علـى هـذا النحـو، وأنّ العالِـم لا يسـتطيع أبـداً أن يعـرف مسبّقاً إن كان سـينجح أم لا. ويمكـن الإجابـة بـأنّ هنـاك مِـن العلمـاء مَـن يحتاجـون إلـى هـذا النـوع مـن الضمانـة، إمّـا لكونهـم غيـر واثقيـن مـن فرضيّاتهـم أو مـن صلاح وسـائلهم فـي الاختبـار، وإمّـا لكونهـم يشـعرون بالحاجـة فـي دواخلهـم إلـى الدفـاع عـن النفـس ضـدّ هجمـات فلسـفات مثاليّـة أخـرى، مـن التـي تطـرح للمناقشـة عناويـن البحـث العلمـيّ.

لكـنّ هـذه الإجابـات غيـر كافيـة، إذ إنّ العِلـم ليـس اللاعـب الوحيـد فـي فلسـفة الممارسـة العلميّـة هـذه: هنـاك الممارسـات كافّـة بمـا بينهـا مـن علاقـات، وكلّ النظـام القائـم بيـن هـذه الممارسـات، وهـو نظـام اجتماعـيّ، إذاً سياسـيّ، إذاً موضـع صـراع طبقـيّ. كلّ مـا لا تتوصّـل هـذه الفلسـفات إلـى كسـبه (هـي مـع ذلـك تكسـبه) بالانحياز إلـى جانـب العلمـاء، إنّمـا تكسـبه باسـتخدام مثـال العِلـم ومهابتـه فـي نظـر أصحـاب الممارسـات الأخـرى، إذ تقـوم تلـك الفلسـفات المثاليّـة هكـذا بترويـع هـؤلاء، مسـتدعيةً و«مسـتثمرةً» مثـال العِلـم ذي الامتيـاز الـذي لا يجـارى، كونـه لا يقبـل النقـاش، «لأنّ العِلـم هـو العِلـم»، فهـو بالتعريـف يعـرف الحقيقـة ولا يُناقَـش.

نستشـفّ مـن ذلـك أنّنـا، كـي نفهـم مـا يمكـن اعتبـاره فلسـفة، علينـا أن نأخـذ فـي الحسـبان ليـس ممارسـات تتكلّـم عليهـا بصريـح العبـارة وحسـب، بـل أيضـاً ممارسـات لا تتكلّـم عليهـا وكذلـك مجمـوع الممارسـات، إذ إنّ مـا يُوَظَّـف فـي التدخّـل الفلسـفيّ هـو العلاقـة الداخليّـة فـي مـا بينهـا.

هكذا، يكون هدف الترويع الذي تكلّمنا عليه قبل لحظة ظاهراً في حالة فلسفة كارل پوپر: نظراً لأنّ پوپر، حسَب اعترافه، قد ابتنى كلّ فلسفته (التي لا تذهب بعيداً) بهدف محدَّد هو البرهان على أنّ الماركسيّة والتحليل النفسيّ ليسا عِلميْن، إذ إنّ فرضيّاتهما، في نظره، غير قابلة للدحض بالاختبار (الاختبار التحليليّ، واختبارات صراع الطبقات هي بالفعل غير قابلة للإعادة بالأشكال نفسها وفي أيّ وقت وأيّ مكان)، وهي بالتالي قابلة لكلّ احتمالات كونها تضليلات من النمط الدينيّ[1].

ليست الأمور على هذا القدْر من الوضوح والصراحة في الفلسفات المثاليّة الأخرى الخاصّة بالممارسة العِلميّة، لكن، لدى البحث الدقيق، يمكن دائماً العثور على «دوافع» من الصنف نفسه: استخدام المثال العِلميّ إمّا لإثبات صلاح ممارسات أخرى موجودة، وإمّا لإثبات عدم صلاحها.

لكن ينبغي عدم التوقّف عند وظيفة تقديم الضمانة أو اثبات الصلاحيّة. فإذا كانت الفلسفة المثاليّة تؤدّي هذه الوظيفة بلا انقطاع، هذا لا يعني أنّها وظيفة لها دائماً الدلالة الإيديولوجيّة والسياسيّة نفسها.

في الإمكان أن يكون لأداء هذه الوظيفة دلالة إيجابيّة وتقدّميّة: هكذا كان شأن الفلسفة المثاليّة البرجوازيّة.

كانت البرجوازيّة في طور صعودها في حاجة إلى العِلم، إذ كانت تُطوِّر القوى المنتِجة، أدوات، وآلات، ووسائل قياس، وغير ذلك. كانت في حاجة إذاً إلى فلسفة تضمن لها كون العِلم هو العِلم حقّاً، يقدّم معارف موضوعيّة، ولا شأن له ببناء خياليّ على غرار الدين، أو على غرار فلسفة الطبيعة الموروثة عن أرسطو، الذي كان عاجزاً عن توفير نظريّة تتعلّق بحركة الأجسام الفيزيائيّة. لم تكن هذه الحاجة لِتُلَبّي الطلب «النفسيّ» لدى علماء وقعوا في حيرة من أمرهم

---

(١) أنظر، مثلًا: المجتمع المفتوح وأعداؤه (La Société ouverte et ses ennemis, t. II: Hegel et Marx, trad. J. Bernard et P. Monod, coll. « Philosophie générale », 1979 (1945), p. 147-150) ؛ تخمينات ورفضيات، م س، ص ٦٠، ٥٠-٦٢.

أمام جِدَّة اكتشافاتهم، متسائلين «إن كان صحيحاً بالفعل» أنّ الأجسام تخضع لقوانين غاليلاي. كانت هذه الحاجة تستجيب لضرورات صراع إيديولوجيّ بلا هوادة. ذلك أنّ البرجوازيّة، وهي تَشرَع باحتلال موقعها، كانت مضطرّة لطرد الذين يحتلّونه: عندما كانت تريد فرض الاعتراف بوجود العِلم، كانت مضطرّة لخوض صراع ضدّ القوى الهائلة التي كانت تحتلّ الساحة، قوى الإيديولوجيا الدينيّة.

لكن، بخوض هذا الصراع، لم تكن الفلسفة المثاليّة البرجوازيّة تقاتل في سبيل العِلم فقط. كان عليها أن تأخذ في الحسبان واقع أنّ المعركة في سبيل العِلم لا يمكن عزلها عن مجموع الصراعات السياسيّة والإيديولوجيّة. فمن جهة، كانت تُستخدَم ضمانة للعِلم (ضدّ الشروط المفرِّطة التي تضعها الإيديولوجيا الدينيّة الإقطاعيّة): لكنّها، من جهة أخرى، كانت تَستخدِم كذلك فكرة معيّنة عن العِلم من أجل ضمانة مستقبل صراعاتها السياسيّة. ويقدِّم القرن الثامن عشر المثال الأصفى لتجيير الضمانة هذا، ضمن الوحدة الفلسفيّة: في إيديولوجيا الأنوار. كانت الفلسفة تَضْمَن أن تُقدِّم العلوم معرفةَ العالَم، الطبيعيّ والاجتماعيّ، وكانت مهابة الحقيقة العِلميّة تَضْمن أن يعترف الناس يوماً بضرورة الإصلاحات الاجتماعيّة المطلوب تحقيقها لإخراج العالَم من حالة اللامساواة والاستعباد.

كانت وظيفة الضمانة الفلسفيّة إذاً تشمل، خلال تلك الفترة، حين كانت البرجوازيّة طبقة ثوريّة، لا العلوم وحدها، بل مجموع الممارسات الاجتماعيّة، وكانت وظيفة تقدّميّة. صحيح أنّ الفلسفة البرجوازيّة كانت «تستعمل» العلوم، و«تستغلّ» مهابتها، لكنّ ذلك كان لغايات تحريريّة: لتحرير العلوم، ولتحرير البشر.

وظيفة الضمانة هذه نفسها يمكن أن تلعب دورها بدلالة مختلفة تماماً: رجعيّة، تِبعاً للعلاقات الطبقيّة ولمعتركات الصراع الطبقيّ.

عندما استقرّت البرجوازيّة في سلطتها في أواسط القرن التاسع عشر، احتاجت إلى العِلم كما في السابق، ولا تزال، إذ إنّ صراع الطبقات يُجبِر

البرجوازيّة على تنمية القوى المنتجة الخاصّة بنمط الإنتاج الرأسماليّ و«تثوير»ها بلا انقطاع (ماركس). لكنّها اضطرّت، إذ أخذت تصطدم بأولى الهجمات الكبرى من الصراع الطبقيّ العمّاليّ، إلى إجراء تعديل في جهازها الفلسفيّ. لا تزال الفلسفة، الوضعيّة كما النيووَضعيّة المنطقيّة، تُستخدَم كضمانة مقدَّمة إلى العِلم. لكن بهدف إحكام رقابة على شغّيلة العِلم، بِاسْم فكرة عن العِلم غير تلك التي كان يحملها فلاسفة الأنوار: بِاسْم فكرة عن العِلم لم تَعُدْ على علاقة مباشرة مع فكرة تحرير البشر، بل بِاسْم فكرة عن العِلم تَفرِض الحقيقة بمثابة نظام، وبمثابة حقيقة يقبض عليها نفر قليل من الناس، مولجون إمّا بـِ«السلطة الروحيّة» (الإيديولوجيّة والسياسيّة) كما عند أوغُسْت كُونْت، إمّا بالتنظيم العامّ للمجتمع، مثل التقنوقراطيّين الحديثين مدجّجين بحواسيبهم.

وكما أنّ فكرة الحرّيّة، المقرونة سابقاً بفكرة العِلم، لم تخطر للفلاسفة البرجوازيّين الكلاسّيكيّين آتية من الممارسة العِلميّة وحدها، بل في المقام الأوّل من ممارسة الصراع الطبقيّ لتحرير البشر، كذلك فكرة النظام لم تخطر للوضعيّين آتية من قوانين الطبيعة، أو لفلاسفةَ التقنوقراطيّة آتية من برمجة الحواسيب وحدها، بل في المقام الأوّل من ممارسة الصراع الطبقيّ تخوضه برجوازيّة باتت مجبَرة على فرضِ نظامها، لأنّ الشغّيلة يرفضونه، وفَرْضِه بِاسْم فلسفة تَضْمَن وجوب وجود نظام، وكَوْن النظام البرجوازيّ هو النظام الحقيقيّ.

إذا كانت الفلسفة المثاليّة، في الحالتين المذكورتين، «تَستغِلّ» العِلم ونتائجه ومهابته، فهذا يقتضي الاهتمام بتمييز الفارق بين الدلالتين في الكلمات نفسها.

في الحالة الأولى، الفلسفة المثاليّة «تستغِلّ» العِلم، أي انّها تضع فكرة معيّنة عن العِلم في خدمة ممارسات اجتماعيّة: لكن نظراً إلى كون هذه الممارسات ثوريّة، تكون الفكرة عن العِلم «المستغَلّ» على هذا النحو فكرةً تراعي إجمالاً الجوهريَّ من قيم الممارسة العِلميّة. فالكفاح في سبيل تحرير

العِلم والكفاح في سبيل الحرّيّة السياسيّة يتّخذان فعليّاً الوجهة نفسها، الأمر الذي يساعد على تلافي تشويهاتٍ خطيرة، لكنّن لا يستبعد وقوعها (قام ديكارت وكانط وهيغل بتشويه العلوم لإدخالها في نسقهم).

لكن في الحالة الثانيّة، الفلسفة المثاليّة «تَستغِلّ» العلوم، أي انّها تضع فكرة معيّنة عن العِلم في خدمة ممارسات اجتماعيّة: لكن نظراً إلى كون هذه الممارسات الاجتماعيّة رجعيّة، نظراً إلى أنّ الأمر يتعلّق باللجوء إلى العنف للعمل على استتباب النظام (البرجوازيّ) في صفوف الشغّيلة الذين يهدّدونه، يتغيّر مضمون الفكرة عن العِلم «المستغَلّ» على هذا النحو. يصبح العِلم نموذجاً لأخذ عِلم بواقعة، ونقطة على السطر، وصَوْغ قوانين، ونقطة على السطر، وفَرْض نظام القوانين في الظاهرات. وعليه، كلّ ما لا يقع في نطاق هذه الفكرة المطَمْئِنة (للسلطة القائمة)، كلّ عِلم يهدّد هذه الفكرة وهذا النظام، يُعتبَر باطلاً لا يُعْتَدّ به، وتضليلاً: في عداد ذلك النظريّة الماركسيّة والتحليل النفسيّ. في المقابل، تُصَنَّف في خانة العلوم كلّ التشكيلات النظريّة العائدة إلى الإيديولوجيا المسيطِرة، الاقتصاد السياسيّ، عِلم الاجتماع، عِلم النفس، ويتوجّب الخضوع لـِ«قوانين»ـها التي تدعّم النظام القائم. لقد تغيّرت وجهة الضمانة الفلسفيّة المقدَّمة إلى العِلم: بدل أن تكون إجمالاً في خدمة تحرير العلوم والبشر، تصبح مبدأ سلطة ونظام.

إنّها أبعد ما يكون عن «البراءة»، هذه الأوهام عن العِلم ممثَّلة بالتجريبيّة وبالاستباقيّة الشكليّة.

١٠
المادّيّة والممارسة العِلميّة

بعدما تمّ استبعاد التصوّرات التجريبيّة والاستباقية للممارسة العلميّة، ها قد باتت الطريق مفتوحة لتصوّر مختلف تماماً، يحاول أن يكون مادّياً.

كيف لنا والحال هذه أن نتمثّل الممارسة العلميّة؟ كسيرورة تضع قيد التشغيل، في المنطلَق، مادّة أوّليّة معطاة، وقوّة عمل محدّدة، ووسائل إنتاج متوفّرة. تقوم قوّة العمل (معارف الباحث وذكاؤه)، في هذه السيرورة، بتشغيل وسائل الإنتاج (النظريّة، التجهيز المادّيّ للاختبار، إلخ) على المادّة الأوّليّة المعطاة (الموضوع الذي يجري عليه الاختبار)، لإنتاج معارف محدَّدة.

سيقال إنّ هذا الترسيم ليس إلّا استنساخاً لترسيم الإنتاج المادّيّ، المتعلّق بِـ«سيرورة العمل» (ماركس). لا خطأ في ذلك، إنّما مع فارق اختلافات كبيرة.

يتعلّق الاختلاف الأوّل بطبيعة «المادّة الأوّليّة». فبدل كونها مشكّلة من المادّة بالمعنى الحقيقيّ للكلمة (خامات الحديد، الفحم، إلخ) أو من المادّة المشغولة مسبَّقاً (فولاذ، نحاس، إلخ)، تتشكّل «المادّة الأوّلية» الخاصّة بالممارسة العِلميّة من خليط من مواضيع مادّيّة ومن تمثّلات غير عِلميّة وأخرى سبقَ أن ارتقت إلى العِلميّة، حَسَب درجة تطوّر العِلم.

لكن، لنفترض، تسهيلاً لمهمّتنا، أنّنا نعاين عِلماً حين ولادته (نعرف أنّ في استطاعتنا، على وجه التقريب، تحديد زمن ولادة العلوم)، ولنتخيّل تِبعاً لذلك مادّةً أوّليّة تكون على أكثر ما يمكن من «النقاء»، أي على أقلّ ما يمكن

من تطوّر النظريّة - إذ إنّنا نعرف أنّ كلّ عِلم على شيءٍ من التطوّر إنّما يشتغل على مادّة أوّليّة تتّصف في نسبة كبيرة منها بالعِلميّة، أي بكونها نظريّة.

نفترض إذاً، في هذه الحالة القصوى، أنّ المُعطى الوحيد أمام العالِم يقتصر على ما يدركه بأحاسيسه، دون أن يكون في إمكانه بعدُ الاستعانة بأيّة أداة من أدوات الشغل أو القياس. لنلاحظ بِدْءاً أنّ هذه الفرضيّة خياليّة، إذ إنّ كافّة الأمثلة التي نعرف تُثْبِت أنّه كان لكلّ عِلم عند ولادته حدّ أدنى من التجهيز التقنيّ (كانت الرياضيّات عند الإغريق تُحَدِّد رسومها بالمسطرة والبيكار). لكن نضرب صفحاً عن ذلك: لنفترض أنّ هناك ما يشبه انعداماً تامّاً للتحديدات النظريّة. فماذا نواجه؟ ليس ذلك التماسَّ النقيّ، الذي تَصِفه التجريبيّة، بين الذات المتعرِّف وموضوع التعرُّف، ليس الملموسَ النقيّ، بل عالَماً يعجّ بالتجريدات. قد يكون الملموس مُعطى في مدارك الحواسّ، لكنّ ما تُفصِح عنه ليس كُنْهَ الملموس («جوهرَ»ـه) بقَدْرِ كونِه مجرَّدَ واقعةِ وجودِه. قد يكون أنّ إمكانيّة أن يُفصَح لنا شيء ما عن وجوده، تتطلّب أن يُعطى لنا أيضاً شيءٌ من «جوهرِ»ـه. لكن، هنا تحديداً، يجري هذا كلّه تحت طبقة من التجريدات، التي تبدو، في ما تُحدِثه من تشويه، من طبيعة الأمور إلى حدّ تَعذُّر الالتفات حتّى إلى وجودها. أيّة تجريدات؟

أوّلاً، تلك العائدة للممارسات الملموسة الموجودة في الجماعات الاجتماعيّة المطروحة للدراسة: ممارسات إنتاجيّة، ممارسات جنسيّة بقصد التناسل، ممارسات صراع الطبقات (إذا تعلّق الأمر بالمجتمعات الطبقيّة). ومن ثُمّ تلك العائدة لكافّة الممارسات الاجتماعيّة المجرّدة التي تدير الوظائف أو النزاعات الطبقيّة في المجتمع المعيّن: الحقوق، والأخلاق، والدِين و(في حال وجودها) الفلسفة. لا تقتصر وظيفة هذه التجريدات (كما تُبيِّن خبرة المجتمعات البدائيّة، كيلا نتكلّم على المجتمعات الأخرى) على إدارة العلاقات الاجتماعيّة المعنيّة بها، إذ إنّ من نتائجها كذلك تعيين المكان والوِجهة للمعاينات التجريبيّة الممكنة كافّة. أي، بتعبير آخر، أنّ من

المستحيل عمليّاً، في الممارسة العِلميّة الأوّليّة، فصلَ معاينات المعطى عن هذه العموميّات المجرّدة التي تُشكِّل ليس أساسه، بل ما يعود له من شبكة استدلال وتَوَجُّه.

هوذا ما يجعل من المشروع أن يقال إنّ المادّة الأوّليّة التي يشتغِل العالِم عليها في الشكل الأكثر بِدئيّة من العِلم لا يمكن فصلها عن العموميّات المجرّدة المحدَّدة، الناتجة هي نفسها عن تشكّل مختلف الممارسات الاجتماعيّة على أمد طويل. لذا سبق لي[1] أن اقترحت أن يشار إلى هذه المادّة الأوّليّة بكلمة: عموميّاتI، على أنّ صيغة الجمع تفيد الإشارة إلى تعقّد التجريدات التي تتكثّف في «المعطيات» الفوريّة في الظاهر، التي من المفترَض أن يواجهها العالِم. وقد ميّزتُ بين هذه العموميّاتI، إلى جانب العموميّات الصادرة عن الممارسات الاجتماعيّة الأخرى، المادّيّة أو الجنسيّة، وجود عموميّات صادرة عن مختلف الإيديولوجيّات (قانونيّة، أخلاقيّة، دينيّة، فلسفيّة، إلخ).

ما قيل للتوّ عن العِلم الافتراضيّ الذي قمنا بتفحّص شروطه يمكن أن يكون صالحاً بالأحرى لكلّ عِلم مكوَّن ويتطوّر. فالمادّة الأوّليّة التي يشتغل عليها الباحث تشمل، عدا العموميّات المذكورة، أشكالاً أخرى من التجريد، تجريدات الممارسة التقنيّة والمعلومات المجرّدة التي سبق للعِلم أن أنتجها. على نحو يجعل من الممكن مواجهة الحالة القصوى، حالة الرياضيّات، حيث العِلم لا يشتغل إلّا على ذاته، أي على النتائج التي سبق أن أنتجها. ولدى اعتبار العِلم بمثابة «ذات»، يمكن القول إنّه يقع تحت التعريف الأرسطيّ الثاني [پراكسيس]، نظراً إلى أنّ لا موضوع خارجيّاً له، كونه هو ذاته موضوع ذاته.

لكنّ الرياضيّات تشكِّل حالة قصوى. أمّا في العلوم الاختباريّة كافّة، فهناك وجود لعنصر مادّيّ موضوعيّ خارجيّ: حتّى لو كان هذا العنصر مُدرَجاً في إطار النظريّة القائمة، حتّى لو كان مُحقَّقاً في أدوات القياس

(١) من أجل ماركس (Pour Marx, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1977 (1965), p. 186 ff.).

والمراقبـة، هـذا لا ينفـي كونـه حاضـراً، وبصفتـه هـذه يقـع تحـت المراقبـة الحسّـيّة، إمّـا المباشَـرة، إمّـا غيـر المباشـرة. صحيـح أنّ فـي الفيزيـاء الحديثـة يظلّ الموضـوع (جزيئـة بعينهـا) غيـر مرئـيّ أبـداً بالعيـن المجـرّدة مباشـرةً: لكـن يمكـن أقلّـه مراقبـة أثـره، المباشَـر أو غيـر المباشـر، مسـجَّلاً علـى شـريط مصـوَّر، أو فـي مـا يطـرأ مـن تعديـل علـى اصطفـاف خطـوط الطيـف الضوئـيّ، إذ يخضـع للتحليـل. إلّا أنّ هـذا العنصـر الحسّـيّ نفسـه غيـر قابـل للتسـجيل خـارج كلّ ذلـك الجهـاز الاختبـاريّ، الـذي يمثِّـل كتلـة كبيـرة مـن التجريـدات ومـن المعلومـات المحقَّقـة فـي هـذا الجهاز نفسـه.

ينبغـي التشـديد بجلاء علـى الواقعـة التاليـة: إنّ هـذه التجريـدات، علـى عكـس ما يوحـي بـه الاسـتعمال العامّـيّ للكلمـة، ليسـت فارغـة، بـل هـي، بالعكـس تمامـاً، مَلأى بمعلومـات محـدَّدة، مكتسَـبة إثـر سـيرورة طويلـة، وتجميعهـا لا يُحـدِّد فضـاءً فارغـاً، بل، بالعكـس، فضـاءً واضـح المعالـم تمامـاً، هـو الفضـاء الـذي فـي كنفـه سـيقع الحـدث، «الواقعـة» العِلميّـة التـي سـتتيح اكتشـافات جديـدة، أو سـتتطلّب إجـراء تعديـل إمّـا علـى فرضيّـات البحـث، وإمّـا علـى جهـاز الاختبـار، بحيث يتناسـب التقـدّم العِلمـيّ طرداً مـع نـزوع مادّتـه الأوّليّـة أكثـر فأكثـر إلـى الملمـوس، الـذي ليـس إلّا نتيجـة لتجميـع التجريـدات العديـدة أو المعـارف التـي يتكـوّن منهـا. هكـذا كان ماركـس يقـول: إنّ العِلم لا يذهـب «مـن الملمـوس إلـى المجـرّد»، كمـا تظـنّ الإيديولوجيـا المبتذلـة، لا يذهـب مـن المواضيـع الموجـودة تجريبيّـاً إلـى حقيقتهـا (المضمَّنـة فيهـا منـذ الأزل، ويكفـي اسـتخراجها): العِلـم يذهـب بالعكـس مـن المجـرَّد إلـى الملمـوس، يقـوم بالتدريـج بتنقيـة التجريـد، التجريـدات الموجـودة، وينتقـل مـن التجريـدات الإيديولوجيّـة إلـى تجريـدات المعـارف العمليّة/التقنيّـة، ليصـل إلـى التجريـدات العِلميّـة، ثـمّ، بتركيـب دقيـق مـن هـذه الأخيـرة، إلـى التجريـد المحـدَّد الـذي يسـتند إلـى موضـوع ملمـوس، ويصبـح علـى هـذا النحـو المعرفـة الملموسـة للشـيء الملمـوس[1]. وينبغـي القـول

(١) مساهمة في نقد... المقدّمة، م س، ص ١٦٤-١٦٦.

إنّ هذه الحقيقة المادّيّة الكبرى يُساء تقديرها من جانب معظم الفلاسفة وحتّى من معظم العلميّين: لكن بدونها يتعذّر فهم ما يجري في الممارسة العلميّة.

ليس هناك الكثير ممّا يقال، من وِجهة نظر سيرورة الممارسة العِلميّة، عن الباحث. ذلك أنّه محدّد تماماً، باستثناء هذه الأهليّة الخاصّة أو تلك، التي يمكن أن تلعب في بعض الحالات دوراً حاسماً، حسَبَ حالة العِلم الموجود التي يشتغل ذلك الباحث فيها. فهو، فعلاً، لا يستطيع أن يبتكر أيّة نظريّة إلّا على أساس النظريّات القائمة، ولا اكتشاف أيّة مسألة إلّا على أساس النتائج المحقَّقة، ولا إقامة أيّ جهاز اختباريّ إلّا على أساس الوسائل المتوفِّرة، في النظريّة والتقنيّة، إلخ. إنّه عامل سيرورة تتخطّاه، وهو ليس ذاتاً فيها، أي اصلاً، وخالقاً. وهكذا تكون سيرورة الممارسة، أي سيرورة الإنتاج العِلميّ، «سيرورةً بلا ذات[1]»، الأمر الذي لا يعني أنّها يمكن أن تستغني عن قوّة العمل وبالتالي عن ذكاء الباحث، ومواهبه، إلخ. إلّا أنّها خاضعة لقوانين موضوعيّة تحدِّد كذلك الطبيعة والدور للعامل، للباحث العِلميّ.

هذا، يعرفه العلماء جميعاً. يعرفون جيّداً أنّ ضخامة منشَآت التجهيز الاختباريّ الحديث تبيّن بما لا يدع مجالاً للشكّ في أنّ الباحث ليس إلّا العامل في سيرورة مركَّبة تتخطّاه. بل ويعرفون أنّ المسائل العلميّة إنّما تُطرح لا من قِبَل فرد معيّن وحسْب، بل بالنيابة عن مجمل المجتمع العلميّ الدوليّ، وأنّ كافّة الاكتشافات الكبرى تحدث «في أماكن عديدة من العالَم»، و«في الوقت نفسه تقريباً»، دون أن يكون المعنيّون قد تعاهدوا على ذلك. إنّهم يعرفون أنّ البحث دائر في مغامرة مثيرة، هي إلى ذلك، في جانب كبير منها، محدَّدة من

(١) لويس ألتوسّير: «لا ذات للعِلم في نظر الخطاب العِلميّ [...] مثلما أن لا فَرْد "يصنع التاريخ" بالمعنى الإيديولوجيّ لهذه العبارة». أنظر:

L. Althusser, « Trois notes sur la théorie des discours » (1966), Écrits sur la psychanalyse, Freud et Lacan, Paris, Stock-IMEC, 1993, p.165. Sur le procès sans sujet, voir « Sur le rapport de Marx à Hegel », dans Lénine et la philosophie, Paris, Maspero, 1972, p. 49-71 ; « Remarque sur la catégorie "Procès sans Sujet ni Fin(s)" », Réponse à John Lewis, Paris, coll. « Théorie », 1973, p. 69-76.

الخارج، بطلب من الإنتاج ومن متطلّبات صراع الطبقات. يعرفون أنّهم حتّى في حال تضافر جهودهم لن يكون لذلك تأثير يُذكَر على مجرى تطوّر البحث العِلميّ. يعرفون، أو بعضهم أقلّه، أنّهم حتّى لو أرادوا التأثير على هذا المجرى سيضطرّون إلى «الانتقال إلى حقل آخَر» والشروع بتعاطي السياسة. إذ ليس صحيحاً ما يظنّه الفلاسفة المثاليّون من أن السياسة محكومة بالعِلم، بالمعرفة، بل، على العكس، السياسة تحكُم تطوّر العِلم، المعرفة.

إنّ هذا الطابع الخاصّ بتطوّر الممارسة العلميّة، بوصفه «سيرورة بلا ذات»، يَسِم لحظاتِه كلَّها وعناصرَه كلّها، كما مادّتَه الأوّليّة، وعمّاله (الباحثين)، وأدواتِ إنتاجه، ونتائجَه. وعليه، سنَدَع هذه الفكرة الآن جانباً، على أن نعود إليها لاحقاً، في فرصة أخرى.

لكنّ ما قيل عن المادّة الأوّليّة ينطبق كذلك بالطبع على أدوات الإنتاج. كنّا قد قلنا إنّها عبارة عن تحقُّق تجريدات عِلميّة، معارف نظريّة. ويمكن معاينة ذلك بسهولة في ما يخصّ الأدوات التي تتدخّل في الاختبار. كانت أدوات القياس، في الماضي، بسيطة: هي الآن قد أفسحت في المجال لنظريّات على درجة قصوى من التجريد، تبريراً لطبيعتها، ولنوعيّة المعدن الذي صُنِعت منه، وللحرارة الملائمة حين استعمالها، وللفراغ (أو اللافراغ) الذي ينبغي تشغيلها فيه، إلخ. لن أطيل الكلام على هذا الوجه الذي أبرزته العبارة الشهيرة للفيلسوف غاستون باشلار: «الأدوات هي نظريّات محقّقة[1]».

أودّ التشديد في المقابل على وجه للمسألة معروف على نطاق أضيق: على واقع أنّ هناك كذلك بين أدوات الإنتاج النظريّ للعِلم «نظريّةَ» العِلم الراهنة. يمكن القول كذلك إنّها حاضرة في المادّة الأوّليّة، باعتبار أنّ مادّةً يُشتغَل عليها تكون مُعرَّفة في عِلم معطى وِفق المكتسبات النظريّة لهذا العِلم. هكذا

(١) أنظر الصفحة١٠٥، الهامش ١.

بيّـن باشـلار أنّ الاختبـار يُجـرى علـى «أجسـام نقيّـة»، لكـن لا وجـود فـي الطبيعـة لـ«أجسـام نقيّـة»،إذ إن كلّ «جسـم نقـيّ» هـو نتـاج نظريّـة علميّـة وتقنيّـة مناسِـبة[1].

لكـن مـا يقـال عـن أدوات الإنتـاج يقـال بالأحـرى عـن المـادّة الأوّليّـة، إذ إنّ مـا يهـمّ فـي النظريّـة الممثَّلـة فـي أدوات الإنتـاج النظـريّ هـو كونهـا ممثَّلـةً فـي هـذه الأدوات لا بشـكلٍ آخـر غيـر شـكلها، إمّـا مـادّة أوّليّـة، وإمّـا أداة إنتـاج، بـل بالشـكل النقـيّ لنظريّـة العِلـم القائـم. هـذا قـد لا يعنـي بصـورة قاطعـة أنّ النظريّـة ممثّلـة بالكامـل فـي أدوات الإنتـاج، إذ إنّهـا لا تتمثّـل فيهـا بصـورة عامّـة إلّا جزئيّـاً، بشـكل عـدد مـن المفاهيـم العلميّـة - لكـن كمفاهيـم تابعـة بوِجهتهـا العملانيّـة للنظريّـة كلّهـا. إنّهـا المفاهيـم التـي تتدخّـل، بصـورة مباشـرة وغيـر مباشـرة فـي آن معـاً، فـي الشـغل علـى المـادّة الأوّليّـة، إمّـا كفرضيّـات مطروحـة للبرهـان، وإمّـا كأدوات قيـاس ومراقبـة واختبـار.

مـا يهـمّ فـي هـذا التحليـل هـو أنّ فـي الإمـكان، هنـا كذلـك، اسـتعادة مَثَـل الرياضيّـات، الـذي بـدا لنـا قبـل قليـل اسـتثنائيّاً، واعتبـار أنّ العِلـم، حتّـى الاختبـاريّ، لا يشـتغل، علـى نحوٍ مـا، إلّا علـى نفسـه، لكونـه لنفسـه، مـن هـذه الزاويـة وفـي الوقـت نفسـه، مادّتـه الأوّليّـة، وعاملـه، وأدواتـه فـي الإنتـاج. لكنّـه، إذا كان لا يشـتغِل إلّا علـى نفسـه، كيـف يكـون لـه أن يتوصّـل إلـى اكتشـافات، وألّا يقـع فـي التكـرار إلـى مـا لانهايـة؟ ذلـك أنّـه يشـتغل علـى موضـوع متناقـض، إذ إنّ النظريّـة التـي تشـتغل علـى نفسـها، لا تشـتغل، فـي الحـدّ الأقصـى، علـى نظريّـة تكـون قـد أسـقطت مـن نفسـها كلّ تناقضهـا وتوصّلـت إلـى معرفـة أخيـرة لموضوعهـا. هـي بالعكـس، نظريّـة غيـر مكتملـة تشـتغل علـى علـى عـدم اكتمالهـا، وتسـتمدّ مـن هـذه «اللعبـة»، مـن هـذه الهـوّة، مـن هـذا التناقـض، مـا يَحفِـز المضـيَّ قُدُمـاً، مـا يحفـز تخطّـيَ مسـتوى المعرفـة المحقَّقـة، وباختصـار، مـا يحفـز التطـوّر.

---

(١) غاستون باشلار، شاعريّة الحُلم (La Poétique de la rêverie, Paris, Puf, 1961, p. 64-65).
«هناك حُلمٌ يحفِز مواصلة أعمال الخيمياء بلا هوادة، هو حلم "نقاء" المواد نقاءً شبه أخلاقيّ. بالطبع، طلب النقاء هذا الذي يراد له أن يطال أجسام المواد، لا شيء مشترَكاً فيه مع تحضير الأجسام النقيّة في الكيمياء المعاصرة.»

ما تنتجه هذه النظريّة حينذاك يكون معارف جديدة. وسبق لي في الماضي أن أطلقت اسم عموميّات II على هذا المجموع المركَّب من التجريدات ومن الأدوات التي «يُشَغِّلها» عامل البحث العِلميّ على المادّة الأوّلية (عموميّا I). واقترحتُ في الوقت نفسه إطلاق تسمية عموميّات III على المعارف الجديدة الناتجة عن كامل هذه السيرورة المعرفيّة.

أعرف أنّ من الممكن أن أواجَه باعتراضات على هذه التسمية، خصوصاً مثل أن يقال لي، بالنظر إلى أنّ التجريدات العِلميّة تتمايز عن التجريدات العَمليّة/التقنيّة بطابعها الكونيّ، كما زعمتُ، إنّ من الأنسب ربّما أن تُطلَق على المعارف العِلميّة، المكتسبة في آخِر السيرورة، تسمية كونيّات، وليس عموميّات. بالفعل، ما زلنا نتذكّر التمييز الذي أجريناه: إنّ عموميّة الشيْ تكون دائماً تجريبيّة، في حين أنّ التجريد العِلميّ، الكونيّ، هو دائماً نظريّ. إنّني أقبَل إذاً كون هذا الانتقاد مُسْنَداً جزئيّاً. أضِفْ أنّ في الإمكان سَحْبه على عموميّات II، إذ تتمثّل فيها دائماً، في حالة عِلمٍ متقدِّم، تجريدات علميّة، إذاً كونيّة. إلّا أنّ هناك أيضاً، في عموميّات II كما في عموميّات I، تواجد لعموميّات إيديولوجيّة نعرف أنّها ذات كونيّة مزيَّفة.

والحال، إنّ من الممكن كذلك ملاحظة تواجد هذه العموميّات الإيديولوجيّة في المعلومات المنتَجة لدى اكتمال السيرورة، أي في عموميّات III. إنّها إشارة إلى أنّ العِلم لم يكتمل، وهو الذي لايمكن أن يكون كاملاً، وإلى أنّ قضاياه النظريّة ليست غير محلولة بالكامل وحَسْب، بل هي تتعرّض بالضرورة لضغط من إيديولوجيا المحيط التي تُعْدي، أو قد تُعْدي (وأحياناً تُيَسِّر) طَرْحَ القضايا العِلميّة. هذا ما جعلني أفضِّل الاحتفاظ بكلمة عموميّات، حتّى وأنا أقصد التجريدات العلميّة، نتاج السيرورة من المعلومات.

إذا ما نظرنا الآن في مجمل سيرورة الممارسة العلميّة، نلاحظ أنّها محكومة بمجموعة من التجريدات، التي هي علاقات. هذه العلاقات ليست تجريدات بسيطة، حتّى لو كانت حاصل جَمْع: إنّها تجريدات مُدْمَجة على

نحو متميِّز نوعيّاً بحيث يُنتِج بنية ذات استقرار نسبيّ. ونستطيع في الحال أن نَذكر، من بين هذه العلاقات، تلك التي سبق ذِكرها: علاقات النظريّة القائمة وتقنيّة الجهاز الاختباريّ.

إنّها علاقات تظهر، للناظر عن كثب، ذات تركيب غير عاديّ. فتحت سيطرتها تحدث ظاهرات التحقّق الاختباريّ، الذي تُحدِّد شروطَه تحديداً دقيقاً. لكنّ علاقات الإنتاج النظريّ هذه لا تنفرد بالتدخّل. إذ يجب أن تضاف إليها كذلك علاقات فلسفيّة وعلاقات إيديولوجيّة. وإذا كانت الفلسفات المثاليّة على خطأ في ما تقدِّمه من تصويرات للعلاقات القائمة بين الفلسفة والعلوم، وإذا كانت على خطأ خصوصاً بقولها إنّ الفلسفة تحدِّد عناصر كلّ نظريّة عِلميّة، إلّا أنّها، في المقابل، غير مخطئة في إشارتها إلى أنّ هناك، بين علاقات الإنتاج العِلميّ، علاقات فلسفيّة، وحتّى إيديولوجيّة.

إنّ العلاقات الفلسفيّة، المحمولة في أغلب الأحيان، كالعلاقات الإيديولوجيّة تماماً، على اللغة الطبيعيّة كوسيلة إيصال، أو على اللغة المجرّدة بعد تطبيعها، هي علاقات تتكوّن في نصوص من صِيَغ معيّنة تتناول مقولات وطروحاً فلسفيّة تلعب دورها عند التخوم بين ما يعرفه العِلم وما يبحث عنه، وبالتالي في تكوين نظريّته.

مثل بسيط يوضح بجلاء أنّ الفيزياء العِلميّة الصادرة عن غاليلاي ما كانت لِتتكوّن دون مفهوم جديد للسببيّة يحتلّ مكان المفهوم القديم، البالي، المستعار من أرسطو. والحال، مَن تُراه عمِل على إنتاج مقولة السببيّة، هذه التي وضعت الفيزياء على طريق مفهوم جديد للسببيّة، عدا فلسفة ديكارت والديكارتيّين؟ يمكن والحال هذه اعتبار أنّ الفلسفة استجابت لطلب صريح من الفيزياء. لكن يحدث كذلك، في أحيان كثيرة، أنّها تستبق أيّ طلب، فتصنع مقولات لا تُستخدَم في العِلم إلّا بعد انقضاء أمد طويل. ويمكن هنا أيضاً إيراد مثل بسيط هو أن أرسطو، في فلسفته، كان، لدوافع نظريّة عامّة اتّخذت الشكل اللاهوتيّ، قد صاغ مقولة سبب أوّليّ صار، بصورة مفارقة، إلى «مُحرِّك غير متحرِّك»،

وبات، نتيجة وضعه على هذا النحو، يفعل فعله عن بُعْد. والحال، إنّ نيوتن قد اضطرّ، بعد انقضاء عشرين قرناً، إلى استخدام هذه المقولة لحسابه الخاص، في ما اعتبره الديكارتيّون الميكانيكيّون فضيحة كبرى، كونهم عاجزين عن تصوّر فعل فيزيائيّ دون تماسّ، إذاً دون تصادم، بحيث يستوعبون فكرة فعل الأجسام بعضاً على بعض عن بُعْد، تجاذباً وتنابذاً.

من الجليّ أنّ في هذه الظاهرة، حيث نكتشف أنّ علاقات فلسفيّة (وإيديولوجيّة: الفارق هنا ليس ذا أهمّيّة تُذكر) تَحكُم كذلك سيرورة إنتاج المعارف العِلميّة، لا يتعلّق الأمر بحتميّة في اتّجاه وحيد، لا في الزمان، ولا في المكان، بل بأشكال تنطوي على مفاجآت تتعلّق إمّا باستباق السيرورة، إمّا ببطلانها، مع كون هذه الأشكال تعبِّر عن علاقات فلسفيّة ضروريّة لتطوّر العلوم القائمة، ومفروضة من المسائل النظريّة الكبرى المسيطِرة. إنّ العلاقات الفلسفيّة الخاصّة بالإنتاج النظريّ ليست اعتباطيّة، عندما يتعلّق الأمر بعِلم معيّن، في فترة معيّنة من تاريخه. لكنّ هذه العلاقات لا تقتصر على المقولات والطروح الفلسفيّة الموجودة بمجملها في الفترة المعنيّة.

بالفعل، ليس العِلم سلاح الفلسفة الوحيد في معاركها: يتعيّن عليها خوض المواجهة على امتداد الجبهة حيث تتمثّل كافّة الممارسات الإنسانيّة الأخرى. ثمّ إنّها، كي تُكيِّف المقولات والطروح التي ستُزَجّ في جبهة الممارسة العِلميّة، تأخذ في الاعتبار مجمل المعتركات في معركتها، ما يعني أنّها، مع مراعاتها قدر المستطاع واقع الممارسة العِلميّة المذكورة، تكون مضطرّة لحَرْف «تَمَثيل» تلك الممارسة من أجل تسديد مجمل التدخّلات على قاعدة نظريّة مشتركة. هذا «الانحراف» الذي لا محيد عنه هو ما يقضي بأنّ الفلسفة، في المبدأ، ليست عِلماً، ولا هي، في المبدأ، تُقدِّم معرفةً، إلّا أنّها مشغولة بممارسة خاصّة: ممارسة التدخّل في العلاقات النظريّة (وغيرها) الخاصّة بالممارسة العِلميّة وبغيرها من الممارسات. سنرى لاحقاً ما هي طبيعة هذا التدخّل.

طبعاً، هذا الطرح القائل بوجود علاقات إنتاج علميّ ليست بعِلميّة

خالصـة، بـل هـي فلسـفيّة وإيديولوجيّـة، هـو طـرح يصيـب التمثيـل الوضعـيّ للعِلـم بصدمـة قاسـية. وبالفعـل، مـا يدخـل فـي نطـاق الممارسـة العِلميّـة يُعتبَـر، فـي نظـر الوضعيّـة، كمـا فـي نظـر كافّـة أشـكال العقلانيّـة، عِلميّـاً خالصـاً، بمـا فيـه موضـوع الممارسـة الـذي، مـع كونـه معتمـاً قبـل خضوعـه للاختبـار العلمـيّ، يُثبِـت، بعـد أن يكـون جوهـره قـد استُخرِج منـه بالتجريـد، أنّـه كان ينطـوي مسـبّقاً علـى مـا يعـود لـه مِـن «جوهـر».

هـوذا مـا تسـتند إليـه الوضعيّـة فـي طـرح حياديّـة العِلـم المطلقـة، كمـا فـي طـرح جبـروت العِلـم، الـذي، باعتبـاره حامـل الحقيقـة، يكفـي أن يتجلّـى للنـاس، أو أن يُـدرَّس لهـم، كـي يتعرّفـوه، ويعتمـدوه بالتالـي كسياسـة تخـدم مـا فيـه أقصـى النفـع لهـم. هـذا التصـوّر العقلانـيّ للعِلـم هـو الشـكل الكلاسّـيكيّ لإيديولوجيـا العِلـم البرجوازيّـة، وهـو هكـذا لكونـه ينتمـي إلـى إيديولوجيـا الطبقـة المسـيطرة، بالتالـي إلـى الإيديولوجيـا المسـيطرة. وتمكـن الملاحظـة، ليـس لـدى العلمـاء وحدهـم، وهـم الذيـن تطالهـم مباشـرة إيديولوجيـا العِلـم العقلانيّـة هـذه، بـل كذلـك لـدى أوسـع الشـرائح، سـواء مـن البرجوازيّـة أو مـن الطبقـة العاملـة، أنّ هـذه الإيديولوجيـا تبلـغ غايتهـا مباشـرةً عبـر تعليـم العلـوم فـي المـدارس الابتدائيّـة.

وفـي هـذا الصـدد، ليـس مـن نافـل القـول أن يُشـار إلـى أنّ اعتبـار العِلـم قابـلاً لاختزالـه إلـى الدائـرة المحـدودة المتعلّقـة بممارسـته الاختباريّـة الخالصـة والمباشـرة، إن هـو، بالمعنـى الحقيقـيّ للكلمـة، عبـارة عـن تجريـد (سـيّئ). ليـس لأنّ كلّ مـا يقـع فـي هـذه الدائـرة (مـادّة أوّليّـة، لـوازم، أدوات، بـل كذلـك قضايـا نظريّـة، إلـخ) منـوط بمـا هـو خارجهـا، وحَسْـب، بـل كذلـك لأنّ الممارسـة العِلميّـة لا تقـف عنـد نتائجهـا العلميّـة الخالصـة. فهـذه الأخيـرة تكـون فعـلاً مـادّة لتطبيقـات تقنيّـة، نظـراً لأنّ ذلـك هـو المبـرِّر الجوهـريّ لوجودهـا، لكنّهـا تكـون كذلـك مـادّة لتعليـم، ضروريّـة لإعـداد قـوّة العمـل. والحـال، إنّ هـذا التعليـم ليـس علـى الإطـلاق إعـادة لسـيرورة إنتـاج المعلومـات؛ إنّـه يكتفـي بعـرْض نتائجهـا المهمّـة، ويعرضهـا بالضـرورة، نظـراً إلـى ميـزان القـوى، حَسَـب شـكل الإيديولوجيـا المسـيطرة:

الإيديولوجيا العقلانيّة، التي تهمل دور الإيديولوجيا والفلسفة والصراع الطبقيّ. وبذلك يكون هذا التعليم مساهماً، من جهته، في إعادة إنتاج شروط الإنتاج العلميّ.

أنّنا هنا أمام نقطة في غاية الأهمّيّة، في صدد الإنتاج المادّيّ، توقّف ماركس عندها بصورة خاصّة. ليس هناك من إنتاج ممكن إذا لم يُنتِج، بالتزامن مع نتائجه، ما يحلّ محلّ ما تمّ استهلاكه من شروطه في سيرورة الإنتاج. ما من إنتاج ممكن، أي قابل للديمومة، إذا لم يؤمّن شروط إعادة إنتاجه. والحال، يمكن، من هذه الزاوية، اعتبار أنّ الشروط الفلسفيّة والإيديولوجيّة تلعب دوراً محدِّداً، وبالضبط، في إنتاج شروط إعادة الإنتاج[1].

إذ ما ذا الذي يَحمِل علماً اختباريّاً يغيِّر شروط اختباراته، كما يغيّر فرضيّاته وتركيباته، على تَصوُّر إمكانيّة قيامه بهذه التغييرات؟ إن لم يكن وجود علاقات لا تتغيّر، علاقات تجعل تلك التغييرات معقولة وقابلة للتحقيق؟ وهذه العلاقات، إذا ما تفحّصناها عن كثب، يتبيّن كونها علاقات فلسفيّة أو إيديولوجيّة. هذا شأن التصوّر الأوّليّ للماهيّة أو للسبب: لقد سَمَحَ لـ«تغييرات» الفيزياء الأرسطيّة، ثمّ الفيزياء الغاليليّة، بأن تَحدُث استجابةً للقضايا الجديدة الناشئة عن الممارسة الإنتاجيّة أو الممارسة العسكريّة. وهذا شأن التصوُر الأوّليّ عن القانون الطبيعيّ وعن الطبيعة الإنسانيّة، التصوُّر

---

(١) كارل ماركس، الرأسمال، جـ ١، م س، ص٤٠٣ بالفرنسية.«شروط الإنتاج هي أيضاً شروط إعادة الإنتاج. لا يستطيع مجتمع إعادة الإنتاج، أي الإنتاج بصورة دائمة، دون إعادة التحويل الدائم لجزء من منتجاته إلى وسائل إنتاج، إلى عناصر لمنتجات جديدة».

كارل ماركس، الرأسمال، جـ III، م س، ص ٧١٩ بالفرنسية. «[...] الشريحة التي تقود المجتمع لها كلّ المصلحة في إضفاء صفة القانون على حالة الأشياء كما هي وفي التثبيت القانونيّ للحواجز التي أقيمت بقوّة العرف والتقليد [...] هذا يحدث تلقائيّاً على أيّ حال، ما أن تأخذ قاعدة الوضع القائم والعلاقات التي انبثق عنها بالتجدّد بلا انقطاع، متّخذة هكذا مع الوقت مظهر الأشياء الحسنة المنظّمة جيّداً والمرتّبة جيّداً هذا النظام وهذا الترتيب هما شيء لا غنى عنه لكلّ نمط إنتاج عليه أن يظهر بمظهر مجتمع ثابت، متحرِّر من المصادفة البسيطة أو من الاعتباطيّة».

الـذي سَـمَحَ لـ«التغييـرات» التـي قالـت بالحـقّ الطبيعـيّ، وبالتالـي لـكلّ النظريّـة السياسـيّة الآخـذة بـه، فـي أشـكالها الأكثـر اختلافـاً (لنتصـوّر المسـافة التـي تفصـل قَطْعـاً هُوبّـسْ عـن لُـوكّ، وحتّـى عـن روسُّـو)، بـأن تولَـد ويَصْلَـب عودُهـا بحيـث تُعالِـج القضايـا الجديـدة التـي تطرحهـا النزاعـات السياسـيّة والإيديولوجيّـة العائـدة للقرنيـن السـابع عشـر والثامـن عشـر.

وهكـذا وُجِـدَت مقـولات فلسـفيّة (ماهيّـة، سـبب، اللـه، فكـرة، إلـخ) أو أفـكار أو تصـوُّرات أوّليّـة إيديولوجيّـة (قانـون طبيعـيّ بوصفـه قانونـاً أخلاقيّـاً، طبيعـة إنسـانيّة بوصفهـا عقلانيّـة وأخلاقيّـة، إلـخ) سـيطرت علـى مـدى قـرون مـن الثقافـة الإنسـانيّة، وهـذه السـيطرة لـم تمـارَس علـى «الجهـلاء» و«البسـطاء» وحَسْـب، بـل اسـتُخدِمت ايضـاً بمثابـة قالـب نظـريّ لابتِنـاءات نظريّـة، فلسـفيّة وعِلميّـة علـى أعلـى درجـة مـن التجريـد، وعلـى أكبـر قـدر مـن الصعوبـة، وفـي غايـة الأهمّيّـة النظريّـة والعمليّـة.

وهكـذا جـرى اسـتخدام هـذه المجموعـة مـن المقـولات (الفلسـفيّة) والفِكَـر (الإيديولوجيّـة) فـي إعـادة إنتـاج شـروط الإنتـاج النظـريّ، وفـي تأميـن اسـتمراريّته، وبالتالـي تَقدُّمَـه. يجـب أن يؤخَـذ فـي الحسـبان طبعـاً واقـع كـون هـذا الجسـم مـن علاقـات الإنتـاج النظـريّ يتغيّـر عبـر التاريـخ تحـت تأثيـر اندمـاج مختلـف القضايـا التـي تطرحهـا ممارسـات مختلفـة، إلّا أنّ هـذا التغيّـر بطـيء نسـبيّاً، وأوقـات النقلـة فيـه مرئيّـة بمـا يكفـي مـن الوضـوح ليكـون وَضْـعُ تَصـوُّرٍ لتمرحـل هـذا التاريـخ قابـلاً للتحقيـق. يمكـن بالتالـي تَصـوّر وكتابـة تاريـخ للممارسـة العِلميّـة بمختلَـف فـروع إنتاجهـا (العلـوم علـى اختلافهـا)، لكـن بشـرط عـدم الوقـوع فـي سـرديّة لأحـداث مرئيّـة مسـتقلّة فـي حقـل الممارسـة المذكـورة: بشـرط أن تُعتبَـر علاقـات الإنتـاج النظـريّ، هذه التـي تحكـم إعـادةَ إنتـاج تلـك الممارسـة العِلميّـة، أي وجودَهـا، بمثابـة الشـرط الأهـمّ لتَصـوُّر تاريخهـا ولكتابتـه.

هـوذا، علـى الأرجـح، شـكل وجـود للفلسـفة التـي مـن الصعـب الإحاطـة بهـا وتعريفهـا، إذ إنّ مـن السـهل اعتبارهـا، دون تمييـز، واحـدة مـن تمثّلاتهـا التـي

أعطيت من قِبَل المثاليّة (كلّيّة قدرة الفلسفة إزاء العِلم). لكن يبقى تكوين تَصَوُّرٍ صحيح للفلسفة أمراً غاية في الأهمّيّة، إذ حيثما يبدأ تواجد لفلسفة وإيديولوجيا، يكون هناك كذلك، كما أخذ يتّضح لنا، صراع، ليس اعتباطيّاً، بل ضروريّ، مرتبط في الحكم الأخير بصراع الطبقات. وحيثما يكون هناك صراع يكون هناك حتماً طرف يخدم مصالح العِلم، وآخر يستغِلّها لمصلحة الإيديولوجيا المسيطرة. فالعِلم، بالتالي، ليس محايداً، نظراً إلى أنّ في دخيلته يدور هذا الصراع مع أو ضدّ القيم التي يُوفِّر لها إسناداً أو تبريراً. العلماء عموماً لا يعرفون ذلك، الأمر الذي يجعلهم يتقبّلون بلا نقد سطوة فِكَر الإيديولوجيا المسيطرة. كذلك الذين ليسوا بعلماء عموماً لا يعرفون ذلك، الأمر الذي يجعلهم يتقبّلون فِكَر الإيديولوجيا نفسها، التي تَستخدِم هيبة العِلم وفعاليّته لنَفْعِها الخاصّ، أي لنفع الطبقة التي تخدمها هذه الإيديولوجيا. يعرف ذلك ويتصرّف وِفْقَه نُدرة من العلماء والفلاسفة المادّيّين والمناضلين السياسيّين الماركسيّين. يعرفه العلماء بغريزة ممارستهم، ويعرفه الفلاسفة بمبادئ فلسفتهم، ويعرفه المناضلون بنظريّة المادّيّة التاريخيّة (أو نظريّة قوانين صراع الطبقات) التي اكتشفها ماركس.

١١
الممارسة الإيديولوجيّة

بعد الكلام على ممارسة الإنتاج وعلى الممارسة العِلميّة، لا بدّ من الكلام كذلك على الممارسة الإيديولوجيّة، إذ إنّ بدون تَعَرُّفها يكون من المستحيل التوصُّل إلى إدراك كُنْهِ الفلسفة.

يوجد حقّاً، في تقديري، ممارسة إيديولوجيّة. إنّها طبعاً مُربِكة جداً، إذ ليس من السهل التعرّف فيها على المقولات التي استعملناها في تحليلاتنا حتّى الآن. ينبغي مع ذلك إمعان النظر فيها عن كثب.

الأكثر إرباكاً في الممارسة الإيديولوجيّة، هو أن لا أثر فيها لوجود عامل. إذا كانت الإيديولوجيا نسقاً من الفِكَر، على هذا القدر أو ذاك من الاتّحاد، فمن الواضح كونها تفعل فعلها على «الوعي» دونما وساطة مرئيّة من عامل أيّاً يكن، حتّى لو كان داعيةً لها، نظراً إلى أنّ عبره يكون الفعل لبداهة الفِكَر وقوّتها. فما من أحد يقول إنّ العامل هو، في الإيديولوجيا، الفرد الذي اخترعها. ومعروف جيّداً أنّ الإيديولوجيّات التي تلعب دوراً فعليّاً في التاريخ العالميّ ليس لها مؤلّف معروف، أو أنّ حتّى لو أمكن إيجاد مؤلّف لها (المسيح، مثلاً)، فهذا المؤلّف كان يمكن أبداله في الفترة نفسها بمؤلِّف آخر أيّاً يكن. تجري الأمور إذاً كما لو انّ الإيديولوجيا تفعل فعلها من تلقاء نفسها، أو أنّها كانت هي نفسها عاملَها الخاصّ، الأمر الذي يقرِّبها من التعريف الأرسطيّ الذي ألمحنا إليه.

أمّا الإرباك المتواصل في الممارسة الإيديولوجيّة فيأتي من «طبيعة» المادّة الأوّليّة التي عليها يقع فعل الإيديولوجيا باعتبار هذه الأخيرة بمثابة عامل التحويل الخاصّ بها. يمكن القول في تقريب أوّل إنّ هذه المادّة

الأوّليّة هي الأفراد من البشر باعتبارهم قد وُهِبوا «وعياً» ولديهم فِكَر، أيّاً تكن. ومن الواضح على الفور أنّ أفراد البشر، ووعيهم، لم يَرِد ذِكرهم هنا إلّا بوصفهم متّكَآت للفِكَر التي يحملون، وأنّ المادّة الأوّليّة التي يقع عليها فعل الممارسة الإيديولوجيا إنّما تتشكَل من نسق الفِكَر هذا. نحن إذاً أمام هذه المفارَقة المتعلّقة بممارسة إيديولوجيّة حيث يقع مباشرةً فِعلُ نسق فِكَر على نسق فِكَر آخَر، إذ إنّ مع انعدام وجود عامل قائم بذاته، تختلط ادوات الإنتاج (عموميّات II) مع نسق الفِكَر الوحيد العائد إلى الإيديولوجيا القائمة. ومع تَوفُّر هذا الشرط، يصبح في الإمكان تَصوُّر الممارسة الإيديولوجيّة كتحويل للإيديولوجيا القائمة تحت تأثير الفعل المباشر من إيديولوجيا أخرى، متمايزة عن الأولى - وإلّا أصبحت مسألة تحويلها عبثيّة.

قد يبدو هذا كلّه عجيباً تكتنفه الأسرار. إلّا أنّ الأمور، مع ذلك، على قدر من البساطة من حيث المبدأ، إنّما بشرط: شرط أن يُفهم أنّ الإيديولوجيا ليست إلّا نسق فِكَر (أو تمثيلات)، باعتباره نسق علاقات اجتماعيّة. أو، بتعبير آخر، هناك في صورة نسق من فِكَر يفعل فعله على نسق آخر من فِكَر، لتحويله، يوجد نسق من العلاقات الاجتماعيّة يفعل فعله على نسق أخر من العلاقات الاجتماعيّة، لتحويله. وهذا الصراع، الجاري «في الفِكَر»، أو بالأحرى، بين «العلاقات الاجتماعيّة الإيديولوجيّة[1]» (لينين)، ليس إلّا شكلاً من الصراع الطبقيّ العامّ.

بالفعل، تحدث بين هذه الفِكَر أشياء على قدر من التشابه مع ما حدث قبل قليل في علاقة الإنتاج. هل تتذكّرون[2] علاقة ذات ثلاثة أطراف، وبالتالي

(١) لينين، «من هم أصدقاء الشعب...». Ce que sont les « amis du peuple » et comment ils luttent contre les sociaux-démocrates, Œuvres complètes, Paris, Éditions Sociales, 1958, t. 1, p. 154, 197:

«أليست علاقة الأشكال بالشروط المادّيّة لوجودها، هي مسألة العلاقة بين مختلف جوانب الحياة الاجتماعيّة، مسألة علاقة البناء الفوقيّ للعلاقات الاجتماعيّة الإيديولوجيّة بالعلاقات المادّيّة، المسألة التي تقدِّم تعاليم المادّيّة حلّاً لها؟»

(٢) يلمّح ألتوسّير إلى مقطع كان في البدء مدرَجاً في الفصل ١١ ثمّ حذفه جزئيّاً فيما كان يراجع =

ذات مدخل مزدوج: علاقة بين طبقتين، لكن في ما يخصّ علاقة كلّ منهما بوسائل الإنتاج. لدينا هنا أيضاً علاقة أولى: بين فكرتين أو نسقين من الفِكَر. لكن تتدخّل إذّاك على الفور علاقة ثانية كي تعطي الأولى مقصدها: ذلك أنّ العلاقة بين النسقين من الفِكَر تتدخّل في ما يخصّ علاقة كلّ منهما بما يخصّ واقعاً آخَر. أيّ واقع؟ معتركات الصراع الطبقيّ الإيديولوجيّ، علاقات الصراع الطبقيّ الإيديولوجيّ. أمثلة؟ يمكن خوض الصراع في الفِكَر مع عقلانيّة الطبيعة أو ضدّها، مع الحتميّة أو ضدّها، مع الحرّيّة السياسيّة أو ضدّها، مع وجود الله أو ضدّه، مع حرّيّة الفنّ أو ضدّها، إلخ، وإلى ما لا نهاية.

ماذا يحدث والحال هذه؟ هذا ما يمكن أن يقال: الإيديولوجيا (الفِكَر) التي تفعل فعلها (ممارسة إيديولوجيّة) لتحويل «المادّة الأوّليّة» الموجودة،

=النصّ: «لنتأمّل، مثلاً، ممارسة الإنتاج المادّيّ. إنّها سيرورة عمل، يقوم فيها شغّيل واحد أو عدّة شغّيلة (قوّة عمل) باستعمال وسائل إنتاج (أدوات، آلات) لتحويل مادّة أوّليّة (خامات، خشب، إلخ) إلى منتَج ناجز. تجري هذه السيرورة تحت علاقات مجرَّدة تحدّد العلاقة المادّيّة التي ينبغي أن تكون قائمة بين مختلَف العناصر (هذه الأداة أو تلك لشغل الخشب وليس الحديد) كي يتمّ التوصّل إلى النتيجة (منتَج بعينه). يمكن أن يقال عندئذٍ إنّ علاقات الإنتاج هذه هي علاقات تقنيّة. لكن إذا تأمّلنا السيرورة نفسها، لا تجريديّاً كما فعلنا للتوّ (أي بمعزل عن كلّ مجتمع)، لكن بصورة ملموسة، فيتوجّب عندئذ تشغيل ليس علاقات النتاج التقنيّة وحَسْب، بل العلاقات الاجتماعيّة التي تحكم العناصر، أمكنتها ووظائفها في الإنتاج. نعلم أنّ هذه العلاقات هي في الحكم الأخير مزدوجة: علاقات بين مجموعات من البشر (متشكّلة إمّا بتقسيم العملإمّا بالانقسام الطبقيّ) وعلاقات بين مجموعات الناس هؤلاء ووسائل الإنتاج. عندما تكون وسائل الإنتاج (موادّ أوّليّة، أدوات إنتاج) مملوكة جماعيّاً لمجمل الناس، ومُشغَّلة جماعيّاً، نكون عندئذٍ أمام علاقات إنتاج مشترَكة (مجتمعات بدائيّة، مجتمعات شيوعيّة). لكن، على العكس، عندما تكون وسائل الإنتاج مملوكة لمجموعة من البشر بينما يُحرَم منها بقيّة الناس من المجمع نفسه، وذلك بصورة ترابط عضويّ، نكون أمام مجتمع طبقيّ، حيث تقوم الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج باستغلال طبقة المحرومين منها، وتتملّك العمل الزائد الذي تجبرها على القيام به عن طريق مجموعة من الأجهزة، وفي مقدّمتها تحضر الدولة، أداة سيطرتها الطبقيّة. وتذهب الأمور بعيداً بحيث، في حال إهمال أخْذ علاقات الإنتاج الاجتماعيّة في الحسبان، أو، بتعبير أدقّ، في حال إهمال هذه العلاقة مع كونها موجودة، ومعالجة «ظاهرات» قابلة للمراقبة في الإنتاج، والقيام على هذا النحو بتحليل ما يدخل في الإنتاج، كيف يجري تداول المنتَج، كيف يجري توزيع قيمته، بحيث يتولّد الانطباع بتعاطي ما يسمّى بالاقتصاد السياسيّ، وبالتالي تعاطي العمل العلميّ ــ في حين أنّ ليس في الأمر شيء من ذلك [...]».

أي الفِكَر (الإيديولوجيا) التي تسيطر راهنا على حالات الوعي لا تفعل شيئاً عدا العبور بحالات «الوعي» من سيطرة الإيديولوجيا القديمة إلى الجديدة. الممارسة الإيديولوجيّة قابلة إذاً لاختزالها إلى انتقال السيطرة هذا، إلى إزاحة السيطرة هذه. مثلاً: حيثما كان يسيطر تَصوُّر دينيّ للعالَم، تَوصَّلت الممارسة (صراع) الإيديولوجيّة إلى فرض سيطرة إيديولوجيا جديدة: لِنَقُلْ إيديولوجيا عقلانيّة برجوازيّة (أمكنَ رؤية حدوث ذلك في أوروبا بين القرنين الرابع عشر والثامن عشر.)

قد يقال: فليكن، لكن هذه التأكيدات البسيطة تطرح مسائل خطيرة: أولاً، مسألة آليّة هذه السيطرة؛ ثمّ، آليّة تَكوُّن هذه الإيديولوجيّات، إذ إنّ ذلك كلّه متضمَّن في ما سبق قوله، وغير مفسَّر.

نتكلّم قليلاً إذاً على هذه السيطرة. كيف لحالة «وعي»، خاصّة بفرد ملموس، أن تقع تحت سيطرة «فكرة»، أو، خصوصاً، نسق من الفِكَر؟ سيقال: عندما يتعرَّف الوعيُ تلك الفِكَرَ على أنّها حقيقيّة. بالطبع. لكن السؤال هو كيف يتحقّق هذا التعرُّفُ عمليّاً نعرف أنّ ما يسمح بمعرفة الحقيقيّ على أنّه كذلك ليس مجرّد حضوره، إذ إنّ الأمر يتطلّب شغلاً ليس بقليل، يندرج في الممارسة التقنيّة أو في الممارسة العِلميّة.

لكن ربّما أمكن أن يتمّ التعرُّف تلقائيّاً، نتيجة حضور الحقيقيّ. فعندما ألتقي صديقي بطرس في الشارع، أعرِفه، قائلاً «إنّه هو بالفعل»، وأشعر فعلاً أنّني، أنا، لويس، الذي أجد نفسي في تماسّ مباشر، ملموس، مع هذه الحقيقة، حقيقة أن بطرس ماثل هناك في الشارع، وهو متّجه لملاقاتي، أنا الذي أعرِفُه: «إنّه هو بالفعل». لكن الأمر أكثر تعقيداً. إذ كي يكون في وسعي أن أقول إنّه هو بالفعل، ينبغي أن أكون عارفاً من يكون بطرس، أنّه طويل القامة، أسمر اللون، ذو شاربين، إلخ. فالتعرُّف يفترض المعرفة كوجود مسبّق، وأجد نفسي أمام دائرة.

مع ذلك، يبقى التعرُّف، على نحو ما، متفوِّقاً على المعرفة، فشغل المعرفة يتطلّب منّي وقتاً، في حين أن الاستنتاج، في التعرُّف، يتحقّق على الفور، في

ربع ثانية: كما لو انّ التعرّف يسبق نفسه، دائماً وفي كلّ مكان. كما لو انّ فكرة بطرس كانت تجتاحني عندما كان يتهيّأ لي أنّني أنا الذي تعرّفته. كما لو أنّ بطرس كان هو الذي، بمجرّد حضوره، فرض عليّ هذه البداهة: «إنّه هو بالفعل». على نحو يُفضي إلى رؤية الأدوار تنعكس. فأنا أظنّ أنّني أتعرّف بطرس، أو أتعرّف فكرة ما على أنّها حقيقيّة، مثلاً فكرة وجود الله، لكن في الواقع، إنّها هذه الفكرة تفرض نفسها عليّ عبر اللقاء مع بطرس، أو مع أحد تجلّيات هذه الفكرة (في ما يتعلّق بالله: عظة دينيّة).

وفي حال دفعنا هذه الفكرة المفارقة حتّى نتائجها القصوى، أصِل إلى استنتاج مدهش تماماً يمكن صوغه في ما يلي.

تجري الأمور كلّها كما لو انّني، عندما أكون مؤمِناً بفكرة أو بنسق فِكَر، لا أكون أنا الذي أتعرّفها، إذ ألتقيها، وأقول: «إنّها هي بالفعل! وهي حقيقيّة فعلاً!» - لكن، على العكس تماماً، تجري الأمور كما لو انّني، عندما أكون مؤمناً بفكرة أو بنسق فِكَر، تكون هذه الفكرة أو هذا النسق من الفِكَر هي التي تسيطر عليّ، وتفرض عليّ، عبر لقائي مع حضورها أو مع أحد تجلّياتها، تعرّفَ حضورِها وحقيقيّتها، بالتزامن مع قدرتي على تعرّفها كحقيقيّة وقولي ذلك بصِدْقٍ تامّ. تجري الأمور كما لو انّ الأدوار، في نهاية المطاف، [كانت] معكوسة تماماً، [وأنّ] لم أكن ذلك الذي استدعيتُ فكرة إلى التحقيق، لأقول لها «أنتِ، هناك، دعيني أرى وجهَكِ، فأقول إنْ كنتِ حقيقيّة أم لا!» - بل كما لو انّ الفكرة، أو نسق الفِكَر، هي التي استدعتني وفرضت عليّ حقيقتها، ومع حقيقتها، تعرُّفي حقيقتَها، ومع هذا التعرّف، وظيفتي، بل بالأحرى، واجبي أن أتعرّفَ حقيقتَها. هكذا تكون الفِكَر التي تشكّل إيديولوجيّا ما فارضة نفسها بعنف على [حالات] «الوعي» الحُرّ لدى البشر، مستدعية [أفراد] البشر بأشكال يكونون معها مجبَرين على أن يتعرّفوا بحرّيّة كونَ تلك الفِكَر حقيقيّة، قادرين على تعرُّفِ الحقيقة حيث تُقيم، أي في فِكَر الإيديولوجيا.

هذه هي، في أهمّ خصائصها، الآليّة التي تعمل في الممارسة

الإيديولوجيّـة: آليّـة الاسـتدعاء الإيديولوجـيّ الـذي يحـوّل الأفـراد إلـى ذوات. ولمّـا كان الأفـراد ذواتـاً دائماً/مسـبّقاً، أي مسـتتبَعين دائماً/مسـبّقاً لإيديولوجيـا (الإنسـان بطبيعته حيـوان إيديولوجـيّ)، يترتّـب علـى ذلـك أن يقـال، توخّيـاً للمنطـق، إنّ الإيديولوجيـا تُحـوِّل محتـوى (فِكَـر) [حـالات] «الوعـي» [الفرديّـة] باسـتدعاء الـذوات بوصفهـم ذواتـاً، أي بتحويـل الأفـراد الملموسـين (ذوات مسـبّقاً) التابعيـن لإيديولوجيـا مسـيطِرة إلـى إيديولوجيـا جديـدة تخـوض صراعـاً للسـيطرة علـى القديمـة عبـر الأفـراد.

فـي الإمـكان المضـيّ قُدُمـاً فـي تحليـل نتائـج هـذه الآليّـة الخصوصيّـة جـدّاً وشـروطها، لكنّنـا حاليّـاً نتوقّـف هنـا. إذ يتوجّـب علينـا كذلـك الإجابـة عـن سـؤال: لمـاذا هنـاك إيديولوجيـات؟ مـن أيـن تجـيء الإيديولوجيـات؟

مهمـا نُبعِـدْ فـي ماضـي وجـود البشـر الاجتماعـيّ، نـرَ أنّ البشـر يعيشـون فـي الإيديولوجيـا، أي فـي ظـلّ «علاقـات اجتماعيّـة إيديولوجيّـة». لمـاذا؟ مـن الواضـح أنّ هـذه العلاقـات ترتبـط بحيـاة البشـر الاجتماعيّـة، وبتقسـيم العمـل، وبتنظيـم العمـل، وبالعلاقـات القائمـة بيـن مختلـف الفئـات الاجتماعيّـة. المهـمّ فـي ظـلّ هـذه العلاقـة ليـس هـذه الفكـرة أو تلـك بوصفهـا نتـاج مـزاج فـرديّ، بـل الفِكَـر المؤثّـرة فـي العمـل الاجتماعـيّ فقـط: هنـا تبـدأ الإيديولوجيـا، فـي مـا قبلهـا نكـون فـي الخيالـيّ أو فـي التجربـة الفرديّـة الخالصـة. لكـن حيـن يبـدأ التعامـل مـع تركيبـة مـن الفِكَـر المكرّسـة اجتماعيّـاً، يكـون عندئـذٍ فـي الإمـكان الـكلام علـى إيديولوجيـا.

إلّا أنّنـا نـرى عندئـذٍ علـى الفـور ظهـور الوظيفـة الاجتماعيّـة المنوطـة بتلـك التركيبـة مـن الفِكَـر. فالإنسـان مكـوّن علـى نحـو يتعـذّر معـه تَصـوُّر الفعـل الإنسـانيّ دون اللغـة والفِكْـر. ويترتَّـب علـى ذلـك أنّ مـا مِـن ممارسـة إنسـانيّة يمكـن أن توجـد دون نظـام مـن الفِكَـر المتمثِّلـة فـي كلمـات، مكوِّنـةً بذلـك الإيديولوجيـا الخاصّـة بتلـك الممارسـة. ولمّـا كانـت الممارسـات متعايشـة فـي الحيـاة الاجتماعيّـة، ولمّـا كان للبعـض منهـا، كممارسـات التقسـيم الاجتماعـيّ والتوحيـد الاجتماعـيّ،

ممارسات التماسك الاجتماعيّ والصراع الاجتماعيّ، غلبة بطبيعة الحال نظراً إلى كونها شرط وجود الحياة الاجتماعيّة - على كافّة الممارسات الأخرى، فإنّ كلّ إيديولوجيا، أقصد الإيديولوجيا التي في ظلّها تجري كلّ ممارسة، لا تبقى منعزلة في زاويتها لا تُمَسّ، بل تكون تحت السيطرة وخاضعة لتغيير بنيتها من جانب الإيديولوجيات الاجتماعيّة المتعلّقة بالوحدة الاجتماعيّة أو بالصراع الاجتماعيّ. وهذه الإيديولوجيّات (الأساطير البدائيّة، الدين، الإيديولوجيّات السياسيّة والحقوقيّة) هي التي تطبع وَسْمها على مجمل الإيديولوجيات المحلّيّة إذ تُخضِعها.

لذا، رغم تنوّع الإيديولوجيّات المحلّيّ والإقليميّ، رغم التنوّع والاستقلال الذاتيّ المادّيّ للممارسات العديدة التي تسيطر تلك الإيديولوجيات عليها وتوحّدها، يمكن القول إنّ الإيديولوجيات في المجتمع الطبقيّ تحمل دائماً سِمة طبقة، إمّا الطبقة المسيطِرة، إمّا الطبقة المسَيطَر عليها. ولمّا كان هذا الزوج، إيديولوجيا مسيطِرة / إيديولوجيا مسيطَر عليها، يتعذّر تجاوزه طالما بقينا في مجتمعات طبقيّة، يكون من الأفضل، بدل الكلام على إيديولوجيا مسيطِرة وإيديولوجيا مسيطَر عليها، أن يكون الكلام، ضمن كلّ إيديولوجيا (محلّيّة أو اقليميّة) على مَيْل مسيطِر ومَيْل مسيطَر عليه، مع اعتبار الميْل المسيطِر في الإيديولوجيا ممثِّلاً لمصالح الطبقة المسيطرة، والميل المسيطَر عليه ساعياً، في خضوعه للميْل المسيطِر، إلى تمثيل مصالح الطبقة المسيطَر عليها. هذا التدقيق مهمّ، إذ لا يمكن دونه فَهْم أنّ إيديولوجيّا الطبقة المسيطَر عليها يمكن أن توسم بميسم إيديولوجيا الطبقة المسيطِرة، ولا، خصوصاً، فَهْم أنّ عناصر من الإيديولوجيا المسيطِرة يمكن أن توجد بصريح هويّتها في إيديولوجيا الطبقة المسيطَر عليها، ويصحّ العكس.

لكنّ اعتبار هذا كلّه حقيقيّاً، يقتضي إضافة تدقيق يتعلّق بأشكال وجود الإيديولوجيا. فهناك بالفعل مَن يعتقد بطوعيّة مُفرِطة أنّ «الإيديولوجيا، عبارة عن فِكَر» لا أكثر. والحقيقة، يصعب، إلّا في فلسفة مثاليّة كفلسفة ديكارت،

التمييز بين ما هو، في «وعي» إنسان ما، فكرة، وما ليس بفكرة. بل من المربك حقّاً محاولة التمييز بين ما هو، لدى إنسان ما، وعي، وما ليس بوعي. ففِكَر إنسان ما تتَّخِذ دائماً، في إنسان فَرْد، شكلَ وجود مادّيّ أو مرتَكَزاً مادّيّاً بالمعنى الأكثر اتّضاعاً لكلمة مادّة: ولو في حدود ذبذبات الصوت عند التلفُّظ، تعبيراً بكلمات وجُمل، وحركة الذراع أو وقفة الجسد إذ يومئ إلى حاجة، تعبيراً عن قصد، تعبيراً عن فكرة.

كم بالأحرى لدى النظر في وجود الإيديولوجيات الاجتماعيّ. فهي مُلازِمة لما يسمّى مؤسّسات، بأنظمتها، وقانونها، ولغتها، وأعرافها، وشعائرها، وطقوسها، واحتفالاتها. حتّى جمعيّة بسيطة لصيّادين بالصِنّارة تَصلُح مثلاً على ذلك، فكم بالأحرى عندما يتعلَّق الأمر بكنيسة، أو بحزب سياسيّ، أو بمدرسة، أو بنقابة، أو بعائلة، أو بنقابة أطبّاء، أو بنقابة مهندسين معماريين، أو بنقابة محامين، إلخ. يمكن في هذه الحالات كذلك أن يقال إنّ الإيديولوجيات تتطلّب شروط وجودها المادّيّة، مرتكزها المادّيّ، وبتعبير أوضح، أشكال وجودها المادّيّة، نظراً إلى أنّ تلك التركيبة من الفِكَر ملازِمة حقّاً لهذا النَسَق من المؤسّسات.

سيكون من السخف الادّعاء بأنّ لكلّ من هذه المؤسّسات غاية وحيدة باعتبار أنّ تَصوُّرَها كان لتجسيد الإيديولوجيا المسيطِرة وإرسائها وسط الجماهير الشعبيّة في خدمة مصالح الطبقة المسيطِرة: إذ من الواضح أنّ المدرسة تُستخدَم كذلك لإعداد قوّة العمل، ولتلقين الأطفال والفتيان معلومات اكتسبتها البشريّة خلال تاريخها. لايمكن القول إنّ الأحزاب السياسيّة كلَّها والنقابات كلَّها قد جرى تَصوُّرُها من أجل الهدف الوحيد نفسه: إذ إنّ الحزب العمّاليّ يخدم الطبقة العاملة. كما لا يمكن القول إنّ الجهاز الإيديولوجي الطبّيّ قد جرى تَصوُّره لهدف وحيد هو نشر الإيديولوجيا البرجوازيّة، ذلك أنّه يُستخدَم كذلك لعلاج المرضى، أي تجديد قوّة العمل إلخ بل ولا يمكن أن يقال عن الكنيسة، مع كونها في ظاهر الأمر لا تُقدِّم أيّة

خدمـة ذات علاقـة بالإنتـاج، إنّهـا جهـاز تلقينـيّ خالـص، أوّلاً لأنّهـا لا تخـدم الطبقـة المسـيطِرة دائمـاً وفـي كلّ الأحيـان، ثـمّ لأنّهـا تـؤدّي وظائـف رفيعـة الشـأن اجتماعيّـاً ورمزيّـة، بأشـكال تطـال البشـر شـخصيّاً، بمناسـبة الـولادة، والألـم، والمـوت.

لكــنّ هــذه الأجهــزة الإيديولوجيّــة، تحــت غطــاء مــن الوظائــف الاجتماعيّــة المفيـدة موضوعيّـاً، فـي واقـع الأمـر، للإنتـاج أو للوحـدة الاجتماعيّـة، هـي أجهـزة تَنْغَـلّ الإيديولوجيـا المسـيطِرة فيهـا وتُوحِّدهـا. ليـس أنّ الطبقـة المسـيطِرة قـد قـرّرت ذات يـوم أن تخلقهـا لتَـكِل إليهـا هـذه الوظيفـة: هـي لـم تتمكّـن مـن الاسـتيلاء عليهـا (ذلـك أنّهـا أجهـزة كانـت موجـودة في السـابق فـي خدمـة الطبقـة المسـيطِرة القديمـة، مثـلاً، الكنيسـة، المدرسـة، العائلـة، الطـب، إلـخ)، أو لـم تتمكّـن مـن إرسـاء أسسـها إلّا فـي مجـرى صـراع طبقـيّ مديـد جـدّاً وغايـة فـي القسـوة دفعـت ثمنـه غاليـاً. لـم يكـن لوجودهـا إذاً أيّـة صلـة بمجـرّد قـرار صـادر عـن تخطيـط مسـبّق، يعـي أهدافـه تمامـاً. إنّهـا نتيجـة لصـراع طبقـيّ مديـد تتكـوّن الطبقـة الجديـدة عبـره كطبقـة مسـيطِرة، وتسـتولي علـى سـلطة الدولـة، وبعـدذاك، مـن موقعهـا فـي السـلطة، تشـرع بالاسـتيلاء علـى الأجهـزة الإيديولوجيّـة العائـدة إلـى الدولـة القائمـة، وبتعديلهـا، وبإرسـاء الأسـس لمـا تحتاجـه مـن أجهـزة جديـدة.

١٢
الأجهزة الإيديولوجيّة الخاصّة بالدولة[١]

لقد نطقتُ يالكلمة الحاسمة: دولة. وبالفعل، المعتركات كلّها تدور حول الدولة. فعدا مثاليّي الوعي، الذين يتمسّكون باعتبار الإيديولوجيا مجرّدَ فِكَر ليس إلّا، يمكن فعلاً الوقوع على منظِّرين مستعدّين لقبول كلّ ما قيل هنا عن الإيديولوجيات، شرط الامتناع عن التلفّظ بكلمة دولة. المنظّرون البرجوازيّون الأكثر دفاعاً عن مواقف المحافظين يكونون مستعدّين لتقديم هذا التنازل: بلى، الإيديولوجيا شيء آخَر غير مجرَّد فِكَر، بلى، الإيديولوجيا تختلط بالمؤسسات التي تجسّدها، بلى، ينبغي الكلام على أجهزة إيديولوجيّة. والوظيفيّة (فلسفة ترى أنّ الوظيفة هي ما يُقدِّم تعريفاً شاملاً لكلّ عضو، لكلّ عنصر من كلّ، أنّ وظيفة الغفران هي ما يُعرِّف الكنيسة، أنّ وظيفة التعليم هي ما يُعرِّف المدرسة، أنّ وظيفة التربية هي ما يُعرِّف العائلة، أن وظيفة... الخدمة

(١) قام ألتوسّير، سنة ١٩٧٠، بجمع مقاطع من نصّ، «إعادة إنتاج علاقات الإنتاج» (أنظر الصفحة ٣٩، الهامش ١)، لتكوين مقالة صدرت في مجلّة «لا پانسيه»«La Pensée»، في حزيران/يونيو تحت عنوان «الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجيّة (نقاط تمهيديّة لبحث)». في الصفحات التالية

يردّ ألتوسّير على الناقدين الذين وصموا تلك المقالة بالـ«وظيفيّة»، لكن كذلك بالتشاؤم حول إمكانيّة إسقاط السيطرة الإيديولوجيّة البرجوازيّة. وقد اتّبع ردّه استراتيجيّة سبق أن اتّبعها في صيغتين لفصل، لم يكن قد نشر آنذاك، من «إعادة إنتاج...»، رمى فيهما إلى تبيان، مسنود بالأمثلة التاريخيّة، أنّ البرجوازيّة الفرنسيّة لم تتمكّن من فرض دكتاتوريّتها بعد الفترة الثوريّة «إلّا لقاء ثمن باهظ من صراع طبقيّ مديد ومرير» ضدّ بقايا الاقطاعيّة من جهة وضدّ الطبقة العاملة من جهة ثانية. ثمّ إنّ الصفحات ١٨١-١٨٢ و١٨٧-١٩٦ أدناه قريبة جدّاً من الردّ الذي أجاز ألتوسّير نشره بالألمانيّة ١٩٧٧ وبالإسپانيّة ١٩٧٨، لكنّه لم يُنشَر بالفرنسيّة إلّا سنة ١٩٩٥ («ملاحظات حول الأجهزة الإيديولوجية الخاصة بالدولة»، في حول إعادة الانتاج، م س، ص ٢٤٩-٢٦٢).

العامّة[1] هي ما يعرِّف الدولة) مستعدَّة تماماً لتقبُّل وجهات النظر هذه. لكن هنا تحديداً يمرّ الخطّ الفاصل: إذ يتعلّق الأمر بالدولة بشخصها، وليس بـ«الخدمة العامّة» التي ليست إلّا أحد مظاهرها. يتعلّق الأمر طبعاً بمجتمعات طبقيّة، إذ ليس من دولة إلّا في مجتمعات طبقيّة.

ما الداعي إلى كلّ هذا الإصرار على أنّ الأجهزة الإيديولوجيّة الكبرى هي أجهزة إيديولوجيّة للدولة ذلك لتبيان العلاقة العضويّة القائمة بين وظيفتها الإيديولوجيّة الطبقيّة وجهاز السيطرة الطبقيّة المتمثِّل بالدولة. تجري الأمور كما لو أنّ الطبقة التي تستولي على سلطة الدولة، وتصبح مسيطِرة، تحتاج، عدا حاجتها إلى الأجهزة القمعيّة العائدة للدولة (جيش، بوليس، محاكم)، والتي «تعمل باللجوء أوّلاً إلى العنف الجسديّ»، تحتاج إلى نوع آخر من الأجهزة، التي تعمل أوّلاً «على الإيديولوجيا»، أي على الإقناع والتلقين بفِكَر الطبقة المسيطِرة، والتي تعمل على «الاجماع التوافقيّ». ليس في الأمر نزوة، أو ترف، لدى الطبقة المسيطِرة، التي قد ترغب بالسيطرة ليس بالقوّة وحسْب، بل كذلك بترف يضاف مجّاناً: إقناع، إجماع، توافق. إذ ما من طبقة مسيطِرة تستطيع تأمين ديمومتها بالقوّة وحدها: يتوجّب عليها أن تكسب ليس الانضواء الحرّ من جانب أعضاء الطبقة المسيطَر عليها والمستَغَلّة وحسْب، بل كذلك الانضواء

---

(١) سنة ١٩٧٦-١٩٧٧ شنّ ألتوسّير حملة متواصلة ضدّ التخلّي الوشيك عن مفهوم دكتاتوريّة البروليتاريا في الحزب الشيوعي الفرنسي. وورد تعبير «الخدمة العامّة»، الذي كان يتردّد في مقالاته وفي أحاديثه السجاليّة العائدة لتلك الفترة، في مقالة منشورة سنة ١٩٧٦ لأحد مثقّفي الحزب، ف. هِنكر، الذي ذهب إلى أنّ دولة «محوَّلة ديموقراطيّاً» يمكن أن تلعب هذا الدور. وقد استعيدت هذه الفكرة في كتاب «الشيوعيّون والدولة»، لهِنكر مع ج. فابْر ول. ساڤ، (F. Hinker, J. Fabre, L. Sève, Les Communistes et l'État, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 180) وفيه تبرير للتخلّي عن التصوُّر الماركسي الكلاسّيكيّ حول الدولة، وبالتالي لطموح قيادة الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ للمشاركة في «حكومة يسار» بعد انتصار انتخابيّ. فالفكرة القائلة إنّ الدولة يمكن أن تُختزَل إلى دور المتعهِّد الخيِّر بتقديم «خدمات عامّة»، كانت، في نظر ألتوسّير، فكرة تختصر «المواقف المريبة جدّاً، بل الصريحة في يمينيَّتها وبرجوازيّتها»، التي لاحظ وجودها داخل الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ، حسب تعبيره في مخطوط له غير منشور، من ٢٠٠ صفحة، كرّسه لموضوع دكتاتوريّة البروليتاريا سنة ١٩٧٧ تحت عنوان: «البقرات السوداء، حوار مع الذات».

الحرّ من جانب أعضاء طبقتها هي، الذين لا يرتضون بسهولة أن يجري إخضاع مصالحهم الخاصّة، الفرديّة، للمصالح العامّة العائدة لطبقتهم، كما لا يرتضون الأخذ بفكرة أن السيطرة الطبقيّة بحاجة إلى الحُكم عن طريق غير طريق العنف الخالص: وبالتحديد عن طريق الإيديولوجيا وقبول الطبقة المسيطَر عليها لفِكَر الطبقة المسيطِرة. والحال، إنّ وظيفة السيطرة الإيديولوجيّة هذه، ليست غير قابلة للتحقّق إلّا على يد الطبقة المسيطِرة وبواسطة أداة سيطرتها، أي الدولة، وحسْب، بل غير قابلة للتحقّق كذلك إلّا إذا كانت إيديولوجيا الطبقة المسيطِرة قد تكوّنت كإيديولوجيا مسيطِرة فعلاً، الأمر الذي يتطلّب تدخّل الدولة في الصراع الإيديولوجيّ. وإذا كانت الدولة، على هذا النحو، تؤمِّن لها هذه الوحدة النسبيّة التي تجعل منها، لا إحدى إيديولوجيات الطبقة المسيطِرة، بل إيديولوجيا الطبقة المسيطِرة، فمن الواضح أنّ وظيفة الدولة محدِّدة في كلّ ما يهمّ الإيديولوجيا المسيطِرة وتَحقُّقَها في الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة.

هذا كلّه لنقول بكثير من الوضوح إنّ الامتناع عن الأخذ بمفهوم الدولة، الامتناع عن تعيين الجوهريّ في الأجهزة الإيديولوجيّة في مجتمع طبقيّ باعتبارها أجهزة إيديولوجيّة تابعة للدولة، إنّما هو بمثابة تحريم طوعيّ لوسائل فَهْم كيف تعمل الإيديولوجيا في ذلك المجتمع، ولمصلحة مَن يدور الصراع الإيديولوجيّ، وفي أيّة مؤسّسات تتحقّق هذه الإيديولوجيا، ويتجسَّد هذا الصراع. لذا كان هناك خطر تَتْفيهٍ نظريّ حقيقيّ لمفهوم الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة بتبسيطه في مفهوم الأجهزة الإيديولوجيّة[1].

(١) مقطع محذوف: «في المقابل، يمكن طرح سؤال في غاية الأهمّيّة، في ما يخصّ هذا المفهوم. يمكن فعلاً أن يقال ما يلي: لماذا، ما دامت الدولة واحدة، يجري الكلام على أجهزة إيديولوجيّة عائدة للدولة بصيغة الجمع؟ لماذا لا يجري الكلام على جهاز الدولة الإيديولوجيّ الواحد، مثلما يجري الكلام على جهاز الدولة القمعيّ ما الفائدة من إظهار هذا التنوّع و، خصوصاً، ما الداعي إلى هذا التنوّع، في حين إنّ من الواضح كون «قائمة» الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة ليست مغلقة؟ في حين إنّ في الإمكان أن يضاف إليها ج.د.إ. (جهاز دولة إيديولوجيّ) طبّيّ، و ج.د.إ. للهندسة المعماريّة، وغير ذلك على الأرجح، وربّما حتّى ج.د.إ. اقتصاديّ، بالنظر إلى أنّ الشركات تشهد هي الأخرى تلقيناً =

لننظر إلى هذا عن كثب.

عند استيلاء طبقة مسيطِرة على سلطة الدولة، تجد أمامها عدداً من الأجهزة الإيديولوجيّة التي كانت تعمل في خدمة جهاز الدولة القديم وضمنه. هذه الأجهزة نفسها ناتجة عن سيرورة توحيد سابقة تستهدف إخضاع الإيديولوجيات المحلّيّة والإقليميّة لإيديولوجيا الطبقة المسيطِرة. والحال، هذه الإيديولوجيات المحلّيّة والإقليميّة لم تتشكّل في الأصل بهدف خدمة هذا التوحيد، وبالتالي لتأدية وظيفة هذه الإيديولوجيا المسيطِرة: هكذا نرى لدى ولادة الرأسماليّة، خلال مرحلة مديدة من انحطاط الإقطاعيّة، تعايش «إيديولوجيات محلّيّة»، كإيديولوجيا فلّاحين لا يزالون في القنانة، وفلّاحين مزارعين ومؤاكرين، وشغّيلة في المنازل، والإيديولوجيات الإقليميّة كتلك الناتجة عن مختلف الانشقاقات الدينيّة (ليس البروتستانتيّة وحسْب، بل كذلك الكاثار الألبيجيّين [إنشقاق عرفاني انتشر في جنوب غربيّ فرنسا في القرون الوسطى، وشُنّت على أتباعه حملة إبادة صليبيّة في القرن الثاني عشر])، وتلك التي ترافق الممارسات العِلميّة، والاكتشافات، إلخ. هناك إذاً تَنوّع في مادّة الإيديولوجيات، والتنوُّع الآخَر الذي لا يمكن استيعابه بالكامل في وحدة الإيديولوجيا المسيطِرة الجديدة، نظراً لكونه لم يُوحَّد تماماً في الإيديولوجيات المسيطِرة القديمة، لذا يبدو لي من الصواب الاعتراف من حيث المبدأ بديالكتيك سيرورة التوحيد

=إيديولوجيّاً ظاهراً قد أكون اقترحت صيغة الجمع، بادئ الأمر، كشكل من بحث مفتوح، مع شعوري بالحاجة إلى توحيد هذا التنوّع. ألا يقول إنجلز نفسه، وهو، بالمناسبة، على حقّ، إنّ «الدولة هي أوّل قوّة إيديولوجيّة»، الأمر الذي يعطي الحقّ للاصرار على طابع تبعيّة الأجهزة الإيديولوجيّة للدولة، لكنّه، في الوقت نفسه، يوحي بأنّ هذه الوحدة التي تفرضها الدولة على هذه الأجهزة يمكن أن يُعبَّر عنها بصيغة وحدويّة مثل: جهاز الدولة الإيديولوجيّ، صيغة تستوعب كلّ التنوّع الذي عاينّاه. وأعترف بأنّني، بعد التفكير، لا أستطيع الجزم استناداً إلى معرفتي بالوقائع، حسَب انماط الإنتاج، أو حسَب المراحل التاريخيّة. لكنّني أعترف كذلك بأنّني، عندما آخذ في الحسبان كلّ تاريخ الصراع الطبقيّ الذي لا غنى للطبقة المسيطِرة عنه كي تُرسي سيطرتها على توافق أعضائها وأعضاء الطبقة المسيطَر عليها بواسطة الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة، أرى من الأفضل إبراز هذا التنوّع باعتباره شرطاً ماديّاً يسبق كلّ توحيد للإيديولوجيا المسيطِرة».

هـذه عـن طريـق إدراج هـذا الاعتـراف فـي التعدُّديّـة المفتوحـة لاسـتيعاب الأجهـزة الإيديولوجيّـة العائـدة للدولـة. مفتوحـة، نظـراً إلـى عـدم جـواز تكويـن تَصـوُّر مسبّق لتَطـوُّر الصـراع الطبقـيّ، الـذي قـد يبعـث حيـاةً وزخمـاً فـي أجهـزة إيديولوجيّـة قديمـة (مثـلاً، الكنيسـة اليـوم فـي بعـض البلـدان، مثـل الاتحـاد السـوڤياتيّ)، كمـا أنّـه قـد يخلـق أجهـزة جديـدة غيـر منتظَـرة علـى الإطـلاق (جهـاز الإعـلام يشـهد حاليّـاً، مـع الإعـلام الجماهيـريّ الحديـث، تطـوّرات خارقـة).

كانــت الاعتراضــات الأقــوى التــي أثارهــا هــذا العــرض الإجمالــيّ لنظريّــة الإيديولوجيـا والأجهـزة الإيديولوجيّـة العائـدة للدولـة، اعتراضـات ذات طبيعـة نظريّـة وسياسـيّة. فمـن المآخـذ علـى هـذا التصـوُّر أنّـه وقـع فـي الوظيفيّـة، وأخضـع بذلـك كلّ فـرد للحتميّــة المطلقــة التــي تعــود إلــى النســق الإيديولوجــيّ المســيطر. فأنــا متّهـم علـى هـذا النحـو بأنّنـي نقلـتُ إلـى الإيديولوجيـا حتميّـةَ الاقتصـاد التـي يضعهـا التأويــل الاقتصــاديّ للماركسـيّة فــي المقــام الأوّل. إن كان كلُّ فَــرْد «يُســتدعى» مِــن قِبَـل الإيديولوجيـا المسـيطِرة بوصفـه ذاتـاً، إن كانـت الأجهـزة الإيديولوجيّـة خاضعـةً علـى السـواء لقانـون الإيديولوجيـا المسـيطِرة، الموحَّـدة تمامـاً، تكـون النتيجـة بالطبـع أنّ حزبـاً سياسـيّاً مُعارِضـاً (الحـزب الشـيوعيّ، مثـلاً) لـن يكـون إلّا قطعـةً مِـن نَسَـق، خاضعـة لقانـون النسـق، الـذي يحدِّدهـا بالكامـل. يكـون بالتالـي حزبـاً ينـدرج ضمـن النسـق، وفـي خدمتـه - وعلـى وجـه الدِقّـة، يكـون، فـي خدمـة الطبقـة البرجوازيّـة، أداةً لتطويـع الطبقـة العاملـة، وتلقينهـا إيديولوجيـا الإذعـان، كـي تَقبَـلَ بـلا تَمـرُّد الاسـتغلالَ الـذي تَخضَـع لـه. هـذا احتمـال ممكـن الحـدوث. وينطبـق الأمـر علـى النقابـات، وكذلـك علـى المدرسـة، إلـخ: ولـن تكـون هنـاك فرصـة علـى الإطـلاق لإمكانيّـة القيـام بعمـل سياسـيّ يَسـتهدِف تغييـر النظـام الحاكـم، لا فـي المجتمـع ككلّ، ولا فـي قطـاع معيّـن مـن قطاعاتـه. فيُفضـي الأمـر، فـي حـدّه الأقصـى، إلـى أن يكـون مصيـر كلّ عمل سياسـيّ الوقـوع فـي الإصلاحيّـة، أي، عمليّـاً، إلـى أن يكـون مكرَّسـاً لتحسـين نسـق السـيطرة البرجوازيّـة - وتُكتَـب الاسـتحالة علـى كلّ عمـل ثـوريّ.

لكنّ ذلك يعني سوء فهم النظريّة الماركسيّة عن الصراع الطبقيّ وعن الطبقات، وسوء فهم تَحَدُّد البناء الفوقيّ بالبناء التحتيّ، و«ارتداد فعل» البناء الفوقيّ - بالتالي الإيديولوجيا والدولة - على البناء التحتيّ، واعتناق النظريّة البرجوازيّة عن الصراع الطبقيّ. ذلك أنّ الصراع الذي تخوضه الطبقات البرجوازيّة يميل بالفعل بلا هوادة إلى فرض هيمنتها الإيديولوجيّة على الطبقة العاملة، وإلى إخضاع منظّماتها الكفاحيّة، وإلى اختراق هذه المنظّمات بتحريف النظريّة الماركسيّة. إنّ نظريّة الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة تأخذ في الحسبان، على أيّ حال، هذا الواقع التاريخيّ، هذا الميْل الذي لا تستطيع البرجوازيّة الإقلاع عنه، إذا كانت تريد الاحتفاظ بوضعها المسيطر. إنّه لَواقع فعليّ، يسجِّله تاريخ صراع الطبقات، كون البرجوازيّة تميل دوماً إلى استعادة المواقع التي اضطرّت إلى إخلائها في مجرى صراع الطبقات. إنّها لا تكتفي بالميْل إلى عودة إلى الوراء، إلى «ترميم» النظام المختلّ، لكنّ الأدهى والأخطر في الأمر، بل في منتهى الخطورة، أنّها تُثبِت قدرتَها حتّى على أن تهضم، تغذيةً لصراعها، تلك التنازلات التي اضطرّت إلى تقديمها للطبقة العاملة.

يعرف الجميع، مثلاً، تاريخ المكتسبات العمّاليّة الكبرى: تقليص يوم العمل، الاعتراف بالحقوق النقابيّة، العقود الجماعيّة، إلخ. لم يكن أيّ من هذه المكتسبات منحة قدّمتها البرجوازيّة عن طيب خاطر، بل كان مكسباً تَحقّق في ذروة صراع طبقيّ طويل ودمويّ خاضته البروليتاريا ومنظّماتها الكفاحيّة. والحال، إنّ البرجوازيّة عرفت كلّ مرّة أن تتراجع بانتظام وعرفت حتّى الآن إدماج الاصلاحات المسلَّم بها في نسق استغلالها. وإذا كانت قد اضطرّت إلى قبول الاعتراف بحقوق العمّال النقابيّة، فهي تدبّرت أمرها في المقابل بمهارة لإدماج النقابات التي وُلِدت هكذا في نظام مؤسّساتها القانونيّ، أي لجعل عدد من تلك النقابات تلعب دور «الصفراء» أو كاسرة الاضرابات. وإذا كانت البرجوازيّة قد اضطرّت لمنح «منافع اجتماعيّة» (مثل الضمان الاجتماعيّ، والإعانات العائليّة)، فهي عرفت بمهارة فائقة كيف تُدَفِّع الشغّيلة ثمن ذلك،

إمّا مباشرةً (اكتتاب عمّاليّ)، إمّا بصورة غير مباشرة (اكتتاب أرباب العمل، دعم من الدولة يُقتطع مباشرة أو بصورة غير مباشرة - ضرائب - من القيمة المضافة في الإنتاج).

طبعاً، «القانون» نفسه يحكم الأحزاب السياسيّة. إذا كانت البروليتاريا قد احتاجت إلى خوض صراعات مديدة ودمويّة كي تفوز بحقّ تأسيس الجمعيّات السياسيّة، فقد استطاعت البرجوازيّة أن تثمّر النتيجة لمصلحتها تماماً، وأن تكسب إلى جانب القضيّة الإصلاحيّة معظم المناضلين العمّال، المنظَّمين في أحزاب اشتراكيّة ديمقراطيّة. ولم يكن مَقْدَم الإمپرياليّة لِيُغَيّر هذه الممارسات: على العكس، فقد أدّى إلى تسريعها ومفاقمتها بخلق أشكال جديدة من تنظيم العمل في المراكز الرأسماليّة (التايلوريّة والفورديّة)، التي شدّدت من إخضاع العمّال للإيديولوجيا البرجوازيّة، مموِّهةً ذلك بزعم إعطائهم حرّيّة تنظيم وقتهم، أو مكانهم، في الإنتاج - وبالأشكال الجديدة من الاستثمار المفروضة على بلدان «العالم الثالث»، تحت غطاء «تحرير»ها سياسيّاً.

هكذا يوجد «قانون مَيْليّ» (ماركس[1]) يفعل فعله في خوض البرجوازيّة صراعَ الطبقات، ويعمل بالاستقلال عن وعي الفاعلين فيه وضحاياه. وها هي النتيجة: الصراع الطبقي البرجوازيّ يدور بلا هوادة. عندما يتوجّب عليه إخلاء ساحة، يكون ذلك تمهيداً لاسترجاعها، وفي أغلب الأحيان وفقاً لشروط أفضل من الشروط السابقة.

تشكّل الحرب العالميّة الثانية المثل الأسطع لفعل هذا القانون. كانت التناقضات الإمپرياليّة قد قادت العالَم الرأسماليّ إلى شكل من الأزمة لم تعرفه الرأسماليّة القديمة: أزمة لم تكن نقديّة واقتصاديّة وحسْب، بل كذلك سياسيّة وعسكريّة. في عمق هذه الأزمة يكمن فعل التناقض القديم نفسه بين الطبقة الرأسماليّة العالميّة من جهة والطبقة العاملة العالميّة وبلدان «العالم الثالث» المستثمَرة من جهة ثانية، لكن بأَبعاد أوسع بما لا يقاس من تلك التي

---

(١) أنظر: «ماركس في حدوده»، كتابات فلسفيّة وسياسيّة، م س، مجلد ١، ص ٤٤٩-٤٥٢.

كانت في السابق. كانت الرأسماليّة القديمة تتوصّل إلى حلّ «أزماتها الدوريّة» بتدمير السلع الفائضة (رميها في البحر) وبتعليق تشغيل اليد العاملة موقّتاً (بطالة)، وأقول «حلّ»، نظراً إلى أنّ مظاهر الأزمة كانت تلغي أسبابها: بعد تدمير الإنتاج الفائض يصبح في الإمكان العودة إلى الإنتاج على أسس أصحّ، وبعد تقليص اليد العاملة المستخدَمة، يصبح في الإمكان العودة إلى التشغيل على أساس أكثر ربحيّة.

تغيّرت الأمور تماماً مع الإمپرياليّة: لمّا لم يَعُد الرأسمال الماليّ والإنتاجيّ قوميّاً، وبات أمميّاً، لمّا لم يعد هناك سوق عالميّة للسلع وحسْب، بل كذلك سوق عالميّة للرساميل تحكم الاستثمارات كافّة، وانتقالها، وتحالفاتها، في العالَم أجمع، فقد أصبحت الأزمة عالَميّة، وأصبحت سياسيّة وعسكريّة نظراً لكونها تضع دولاً متناحرة يحدوها تعطّش للفتوحات في مواجهة بعضها بعضاً. اتّخذت الأزمة العالَميّة عندئذٍ شكل حرب بين إمپرياليّات متسبِّبة بدمار شامل مادّيّاً وبشريّاً. وهنا كذلك تمثِّل هذه الأزمة الحلّ للمصاعب التي سبّبتها: إنّها الداء والدواء.

كان هناك إنتاج فائض من الرأسمال؟ تتكفّل الحرب بإزالة معظم هذا الفائض، بتدميرها المصانع والتجهيزات الإنتاجيّة. كان هناك يد عاملة زائدة؟ تتكفّل الحرب «الشاملة»، هذا التجديد المريع، الذي لم يعد يصيب المقاتلين فقط، بل يطال سكّان بلد دونما تمييز، بتدمير الزيادة في اليد العاملة. فيتمكّن الإنتاج الرأسماليّ، أي الاستغلال الرأسماليّ، عندذاك، من الإقلاع مجدَّداً على أسس أصحّ بالنسبة إلى الرأسماليّة. سيقال بالتأكيد إنّ هذه الأسس قد تقلّصت إبّان الحرب الإمپرياليّة الأولى نتيجة انتقال روسيا الثوريّ إلى الاشتراكيّة، وانتقال أوروبا الوسطى والصين، بعد الثانية. تعرف الإمپرياليّة كيف تَجِدّ من خسائرها، وهي تعيد تنظيم صفوفها على أساسها المتقلِّص بشروط أفضل، بعدما دمّرت الحرب الأسباب المباشرة للأزمة. بل، أكثر من ذلك، هي لا تَعِفّ عن محاولة أن تستولي مجدّداً، إمّا إيديولوجيّاً، وإمّا سياسيّاً،

وإمّا اقتصاديّاً، على الأرض التي اضطُرّت إلى إخلائها. بل هي تتوصّل إلى تحقيق ذلك بنجاح مقبول، رغم عدد من الإخفاقات المشهودة (ڤييتنام)، التي تعوّضها نجاحات في مكان ما على خارطة العالَم (شيلي، إلخ).

لكنّ الأكثر غرابة في هذه السيرورة اللاوعية يظهر في السبل التي تسلكها الإمپرياليّة كي تتوصّل إلى تجاوز أزمتها. ينبغي طبعاً، لفهم ذلك، النظر إلى الأزمة على النطاق الحقيقيّ حيث تحدث، أي على النطاق العالَميّ، لا على نطاق هذا البلد أو ذاك مأخوذاً على حدة. يمكن هكذا معاينة هذه الظاهرة المذهلة. لقد تلقّى عالَم الإمپرياليّة ضربة قاصمة سنة ١٩٢٩ من أزمة كانت قائمة قَبل ذلك بكثير بصورة كاشفة، لكن على نطاق محدود، في ألمانيا، وفي إيطاليا، وفي اليابان. فبأيّة «حلول» سياسيّة وُوجِهَت هذه الأزمة يا تُرى؟ كان هناك نوعان من الحلول: الحلول الفاشيّة والحلول الديمقراطيّة الشعبيّة.

الدول التي تلقّت الضربة قبل سواها، ضحايا الحرب العالميّة الأولى، إيطاليا، واليابان، وألمانيا، كان ردّها بالفاشيّة، أي بدولة قائمة على الاستبداد والعنف تتوسّل التدابير البوليسيّة وتتبنّى إيديولوجيا تمييز قوميّ تبريراً لإجراآتها القمعيّة. لكن، لدى التمعّن بالأمر، يتبيّن أنّ هذه الإجراءات السياسيّة لم تكن سوى وسيلة لسياسة طبقيّة في مواجهة خطر يدهمها: سياسة برجوازيّة امپرياليّة تقف الطبقة العاملة في وجهها بقوّة، سياسة وجدت امكانيّات الردّ في تدابيرها السياسيّة المدروسة جيّداً. إلّا أنّ هذه التدابير السياسيّة لم تكن سوى الوسيلة والغطاء لسياسة استثمار اقتصاديّ بالغ الدِقّة: التركّز الاحتكاريّ، والتحالف الوثيق بين الدولة والاحتكارات، وإدارة للاقتصاد وللإنتاج وللتبادل التجاريّ موضوعة في خدمة الاحتكارات، إلخ. والحال، إنّ ما كان يجري في اقتصاد البلدان الفاشيّة، ما أُسْمي بإقامة «الرأسماليّة الاحتكاريّة العائدة للدولة»، كان يجري كذلك، في الوقت نفسه، في البلدان الديمقراطيّة الشعبيّة، ولو بأشكال سياسية معاكسة.

ما توصّلتْ البرجوازيّة الإمبرياليّة في الدول الفاشيّة إلى فرضه بخوض الصراع الطبقيّ من جانبها، فَرَضَه خوض الصراع الطبقيّ من جانب الشغّيلة والقوى الشعبيّة في فرنسا وفي إسپانيا وفي الولايات المتّحدة الأميركيّة. هكذا كانت الجبهات الشعبيّة، مثلما كان، رغم وجود اختلافات مهمّة، النيوديل (الاتفاق الجديد) الذي عقده [الرئيس الأميركيّ] روزڤلت، أدوات، من دون قصد طبعاً، لتحقيق أضخم تَرَكُّز احتكاريّ في التاريخ. وليس مهمّاً أن يكون روزڤلت قد بنى شعبيّته على الصراع ضدّ الاحتكارات: كان مضطرّاً إلى ذلك كي يتمكّن من أن يفرض عليها «توسيع الدولة» الذي كان ضروريّاً لإقرار الخدمات الاجتماعيّة (ضمان اجتماعيّ، مساعدة للعاطلين عن العمل، تدابير تخدم التركّز في نهاية الأمر، حتّى عندما يتّخذ شكل تركّز رأسماليّة الدولة)، الخدمات التي كان لا غنى عن اقرارها لحلّ «ديمقراطيّ» لأزمة الـ ٢٩ الخطيرة، كي يستطيع الاقتصاد الأميركيّ، الذي حفزه دخول الحرب ضدّ اليابان، الإقلاع مجدّداً على أسس «أصحّ». كذلك أدّت التدابير «الاجتماعيّة» التي اتّخذتها حكومات الجبهة الشعبيّة في فرنسا وإسپانيا، إلى النتائج نفسها على المدى البعيد، بعد سقوط تلك الحكومات.

وبعدما قامت البرجوازيّة بالتراجع الضروريّ للتحفّز، استطاعت الانتقال بسرعة إلى الهجوم المضادّ، وكان نجاحها استثنائيّاً بسرعته. إلّا أنّها، بالطبع، لم تُصِب نجاحاً على النحو نفسه في الصراع حتّى الموت بين الدول الإمبرياليّة لتقاسم العالَم: كان لا مفرّ من الحرب. لكنّ الحرب كذلك لعبت دورها في تصفية الأزمة، بتدميرها الرساميل واليد العاملة في العالَم أجمع. قد يكون أنّ البرجوازيّة الإمبرياليّة فقدت في هذه المغامرة الدامية مزيداً من الأرض، إلّا أنّها، في حدود ما حافظت عليه، قامت على قدميها بعزم، معاودةً الهجوم لاستعادة العالَم الذي فقدته موقّتاً.

بتلخيصي المحرِّكات الرئيسيّة لهذه الأزمة على هذا النحو أقصد تبيان الأبعاد التي في وِسع هذا النسق الإمبرياليّ وأجهزة دولته اتّخاذها لـ«استعادة»

مكتسبات عمّاليّة، ولجعلها في خدمة غايات النسق وأجهزته، بعد انقضاء الفترة التي في أثنائها كان يمكن لتلك المكتسبات أن تفتح آفاقاً ثوريّة. فالمكتسبات المحقَّقة في الميدان الإيديولوجيّ (الحرّيّات الجديدة للطبقة العاملة، وبَعدها كذلك القِيَم التي أَلهمت الكفاح الشعبي في المقاومة [ضد الاحتلال النازي]) طالها «الإدماج» من جانب البرجوازيّة ضمن صفّها الطبقيّ، في خوضها الصراع الطبقيّ الإيديولوجيّ. وما هذا إلّا مَيْل لدى الطبقة المسيطِرة لا تستطيع مقاومته: العمل قدر المستطاع على إخضاع تلك العناصر الإيديولوجيّة الموجودة، بما فيه الأشكال المتقدِّمة من إيديولوجيا الطبقات المسيطَر عليها، لقانون الإيديولوجيا المسيطِرة، وذلك ليس بعمليّة من خارج عناصر الإيديولوجيا العائدة للخصم، بل بتحويلٍ يفعل فعله حتّى من داخلها. وهذه عمليّة لا يمكن إدراكها بمعزل عن وجود المؤسّساتٍ التي تُمثِّل الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة، وبمعزل عن تدخّل من تلك المؤسّسات.

وبالضبط بقدْر ما تكون الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة، وما تحمله من إيديولوجيا مسيطِرة وظيفةً لصراع تخوضه طبقة مسيطِرة ووسيلة له، تكون غير قابلة للاستيعاب في تَصَوُّر وظيفيّ. ذلك أنّ الصراع الطبقيّ لا يتوقّف عند حدود أجهزة الدولة، ولا عند حدود الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة. فعلاً، الصراع الطبقيّ الذي تخوضه الطبقة المسيطِرة لا يجري في فراغ: فهي تمارس الصراع ضدّ خصم حقيقيّ، هو الطبقة المسيطِرة القديمة من جهة، والطبقة المستغَلّة الجديدة من جهة أخرى. وعليها أن تأخذ في الحسبان، في استراتيجيّتها وتكتيكها، وجود ذلك الخصم، والمواقع التي يحتلّ، والأسلحة الإيديولوجيّة التي يحمل. وهي على الأرجح تتمكّن منه باللجوء إلى العنف: تتمكّن من الطبقة المسيطِرة القديمة بالاستيلاء على سلطة الدولة، ومن الطبقة المستغَلّة بعنف الاستغلال وعنف سلطة الدولة. لكن قد لا يكون في وسعها أن تمارس سلطتها على المدى الطويل إذا لم تمارس كذلك «هيمنة» (قيادة)

على الخصم إيديولوجيّة، بحيث تكسب تسليمه، على العموم، بالنظام القائم. عليها إذاً أن تستولي على الأجهزة الإيديولوجيّة القديمة العائدة للدولة، وأن تبني الجديدة آخذة في الحسبان واقع ميزان القوى الإيديولوجيّ هذا، مع إبداء احترامها إلى حدّ ما لفِكَر الخصم كي يتسنّى لها أن تقلب تلك الفِكَر لصالحها هي. عليها، باختصار، أن تخوض صراعاً طبقيّاً يَقِظاً يمكّنها من إرساء هيمنتها الإيديولوجيّة بتحويل الأجهزة الإيديولوجيّة القديمة العائدة للدولة، وبناء الجديدة.

ثمّ إنّ هذا الصراع غير قابل لا للضبط بإصدار مرسوم، ولا للانضباط تلقائيّاً بالأحرى. لقد احتاجت البرجوازيّة إلى قرون كي تتمكّن بلوغ غاياتها. وفي الإمكان القول، مهما بدا الأمر مفارقاً للمعقول، ورغم مخالفته لفكرة تبدو عزيزة على غرامشي، إنّ بعض البرجوازيّات الوطنيّة، مثل البرجوازيّة الإيطاليّة، لم تتمكّن من ذلك إطلاقاً، ولن تتمكّن منه أبداً على الأرجح. وهذه نقطة أضافيّة تدعم الأطروحة التي أدافع عنها. ذلك أنّه إذا كان من غير المسموح أبداً أن يسود أدنى تَردُّد في دائرة تحديد جهاز الدولة القمعيّ والإمساك به، يمكن، في المقابل، أن تكون الأمور على قدْر أكبر بكثير من غياب اليقين في دائرة الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة. تظلّ الأولويّة فيها، بالطبع، للمَيْل إلى التوحيد في إيديولوجيا مسيطِرة، لكنّ هذا الميل يمكن أن «يُعاق» (ماركس) بمفاعيل صراع الطبقات البروليتاريّ.

هذا ما يجعلني أميل إلى القول: إنّ النظريّة الماركسيّة حول الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة عصيّة على كلّ وظيفيّة (وعلى كلّ بنيويّة: كون البنيويّة تحدِّد أمكنة المؤسّسات التي تمارس وظائف ثابتة، دون خضوعها لمفاعيل الصراع الطبقيّ)، إذ لا تتجاوز كونها نظريّة لصراع الطبقات في الميدان الإيديولوجيّ، ولشروط وجود هذا الصراع ولأشكال هذا الصراع، الذي يستتبع تعيين أمكنة العناصر ووظائفها. وهذا يعني بصورة ملموسة جدّاً أنّ للصراع الطبقيّ معتركات لا تقتصر على ما يعود للدولة من الأجهزة

نفسها، كما يتبيّن من كلّ تاريخ تشكّل طبقة ما كطبقة مسيطِرة، ثمّ مهيمنة، بل هو صراع يدور كذلك في الأجهزة الإيديولوجيّة العائدة للدولة (أنظر أيّار/مايو ٦٨)، حيث في إمكانه أن يلعب، تِبْعاً للسياق، دوراً جديراً بأن يؤخذ في الحسبان. ويمكن فهم أن يبلغ هذا الصراع درجة قصوى من الحِدّة عندما نتأمّل، مثلاً، الصراع ضمن الجهاز السياسيّ الإيديولوجيّ العائد للدولة بين الأحزاب العمّاليّة والأحزاب البرجوازيّة. صحيح أنّ هذا الصراع قد لا يعدو كونه انتخابيّاً وپرلمانيّاً، إلّا أنّه ذو امتدادات تتجاوز التصويت الانتخابيّ والمناقشات الپرلمانيّة الصِرف.

ونظراً لأنّني أتيتُ على ذِكر هذا الشكل من الصراع، أجد أنّ هذا يستوجب بعض التدقيق. بالفعل، سيقال إنّ هذا الصراع سياسيّ وليس إيديولوجيّاً. وسيقال إنّ الأحزاب السياسيّة جزء من الجهاز السياسيّ، لا من جهاز إيديولوجيّ عائد للدولة. هذا غير دقيق. أو سيقال، بدفع الأمور إلى حدّها الأقصى، إنّ كلّ حزب سياسيّ عبارة عن جهاز إيديولوجيّ عائد للدولة، الأمر الذي يجعله، بوصفه كذلك، مدمجاً في نسق سيطرة الطبقة المسيطِرة. هذا أيضاً غير دقيق.

لفهم هذه المشاكلات، وهي مهمّة، ينبغي تركيز الانتباه على التمييز بين جهاز الدولة (القمعيّ) وأجهزتها الإيديولوجيّة. يدخل في تشكيل جهاز الدولة القمعيّ، وهو موحَّد ومحدَّد جيّداً[1]: رئاسة الدولة، الحكومة وإدارتها، وسيلة السلطة التنفيذيّة، القوّات المسلّحة، قوى الأمن، القضاء وتجهيزاته (محاكم، سجون، إلخ). يُسجَّل التدقيق بأنّ رئيس الجمهوريّة، الذي يمثّل وحدة الطبقة المسيطِرة ومشيئتها، مع الحكومة التي يتولّى قيادتها، والإدارة، هم في عداد جهاز الدولة، ويشكّلون بالتالي هذا الجزء من جهاز الدولة الذي يقود الدولة وسياستها. يُسجَّل أنّ الإدارة، رغم ادّعاءاتها بأنّها «تخدم المصلحة العامّة» وتلعب دور «الخدمة العامّة»، تدخل هي الأخرى في تشكيل جهاز الدولة

(١) عبارة مشطوبة: «وليس في صيغة الجمع مثل الأجهزة الإيديولوجيّة الخاصّة بالدولة».

القمعـيّ. فبكونهـا مكلَّفـة تطبيـق سياسـة الحكومـة البرجوازيـة بتفاصيلهـا، تكـون مكلَّفـة كذلـك مراقبـة حسـن تنفيـذ تلـك السياسـة، بالتالـي المصادقـة عليهـا، بالتالـي قمـع الذيـن يخالفونهـا، وإذا كانـت تـؤدّي وظائـف تبـدو متعلّقـة بجميـع أعضـاء قطـاع اجتماعـيّ معيّـن (التعليـم، وسـائل الاتصـال، البريـد والبـرق والهاتـف، الأشـغال العامّـة، إلـخ) فالتجربـة تبيِّـن أنّ المصالـح الطبقيّـة تسـيطِر بصـورة عامّـة علـى تلـك النشـاطات «المحايـدة» فـي الظاهـر، بالنظـر إلـى أنّ، ونكتفـي بإيـراد الأمثلـة الثلاثـة التالية: أشـغال البنيـة التحتيّـة تفيـد التروسـتات فـي أغلـب الأحيـان، والتعليـم يتبـع متطلّبـات التجديـد المـادّيّ والإيديولوجـيّ لقـوّة العمـل، ووسـائل الإعـلام الجماهيـريّ موضوعـة فـي تصـرُّف الصـراع الطبقـيّ الإيديولوجـيّ الـذي تخوضـه الطبقـة المسيطِرة، إلـخ. وهـذا كلّـه وسـط تناقضـات عديـدة.

أمّـا بعـد، بالعـودة إلـى مـا يخـصّ الحكومـة، فهـي، مـع كونهـا (إلـى هـذا الحـدّ أو ذاك) «مسـؤولة» أمـام جمعيّـة وطنيّـة ومجلـس شـيوخ منتخبَيْـن (عندنـا [فـي فرنسـا] بالاقتـراع العـامّ)، إنّمـا تتبـع جهـاز الدولـة القمعـيّ. أعضاؤهـا (وجميـع الموظّفيـن التابعيـن لهـم) يشـكّلون مـا سنسـمِّيه جهـاز الدولـة السياسـيّ، باعتبـاره جـزءاً لا يتجـزّأ مـن جهـاز الدولـة القمعـيّ.

سـنطلق، فـي المقابـل، تسـمية: الجهـاز الإيديولوجـيّ العائـد للدولـة السياسـي، علـى «النسـق السياسـيّ»، الـذي فـي إمكاننـا أن نطلـق عليـه كذلـك تسـمية «التكويـن [الدسـتور] السياسـيّ» لتشـكيلة اجتماعيّـة معيّنـة: آخذيـن فـي الحسـبان كـون هـذا النسـق يمكـن أن يتغيّـر تحـت سـيطرة الطبقـة الواحـدة نفسـها. هكـذا تمكّنـت البرجوازيّـة مـن ممارسـة دكتاتوريّتهـا الطبقيّـة [فـي الحالـة الفرنسـيّة]، علـى التوالـي فـي ظـلّ: جمهوريّـة [دافعـي ضريبـة] حـقّ الاقتـراع الديمقراطيّـة، ثـمّ الأمبراطوريّـة، فالمَلكيّـة الميثاقيّـة، فالمَلكيّـة الدسـتوريّة، فالجمهوريّـة، فالقيصريّـة، فالجمهوريّـة البرلمانيّـة، وحاليّـاً الجمهوريّـة الرئاسـيّة، بعـد المـرور، فـي ظـلّ الاحتـلال [الألمانـيّ]، بالفاشـيّة.

فـي الإمـكان إذاً أن يُعَـرَّف جهـاز الدولـة الإيديولوجـيّ السياسـيّ بنمـط تمثيـل

(أو عدم تمثيل) «الإرادة الشعبيّة»، التي يُفترَض أن تكون الحكومة «مسؤولة» أمام ممثّليها. لكن من المعلوم أنّ تحت تصرُّفها عدداً من الوسائل المهمّة للتملّص من هذه «المسؤوليّة»، تماماً مثلما تجد الدولة البرجوازيّة تحت تصرُّفها حِيَلاً لا عدّ لها للالتفاف على لعبة الاقتراع العامّ عندما تَقبَل إقراره (نظام ضريبة حقّ الاقتراع، استبعاد تصويت النساء والشباب، انتخاب على عدّة درجات، مجلس مزدوج، «فصل السلطات»، تزوير الانتخابات، إلخ). إنّ ما يسمح، في آخر المطاف، بالكلام على «النسق السياسي» باعتباره «جهاز دولة إيديولوجيّ»، هو التخيّل، الذي يتجاوب مع حقيقة معيّنة، بأنّ مكوِّنات هذا النسق، كما قاعدة تشغيله، تستند إلى الانتخاب الحرّ لممثّلي الشعب، من قِبَل الشعب، تِبْعاً للـ«فِكَر» التي يكوِّنها كلّ فرد عن السياسة التي يتوجّب على الدولة اتِّباعها.

على قاعدة هذا التخيّل (إذ إن سياسة الدولة تتحدَّد في آخِر المطاف بمصالح الطبقة المسيطِرة في صراعها الطبقيّ) تشكّلت «الأحزاب السياسيّة» التي يُفترَض أنّها تمثِّل الخيارات المتعارضة الكبرى لسياسة تتَّبِعها الأُمّة. يستطيع كلّ فرد عندئذٍ التعبير عن رأيه «بحُرّيّة» بتصويته للحزب السياسيّ المفضّل في نظره (إن لم يكن هذا الحزب محظوراً). للتسجيل أنّ هناك حقيقة ما في الأحزاب السياسيّة. إنّها تمثِّل إجمالاً مصالح الطبقات الاجتماعيّة المتضادّة في صراع الطبقات، أو الفئات الاجتماعيّة التي تحاول تغليب مصالحها الخاصّة عبر النزاعات الطبقيّة. وعبر هذا الواقع يظهر أخيراً إلى هذا الحدّ أو ذاك، رغم عوائق الحيَل الانتخابيّة، التضادُّ الطبقيّ الأساسيّ.

يمكن في جميع الأحوال أن يُستنتَج من هذا التحليل، إذا صحّ، أنّ من غير الجائز، تحت أيّة صفة، القول، كما شاء البعض أن يُقوِّلني، لمحاصرتي في «نظريّة» تنفي كلّ إمكانيّة للصراع الطبقيّ، إنّ كلّ حزب سياسيّ، وبالتالي أحزاب الطبقة العاملة أيضاً، هي أجهزة إيديولوجيّة عائدة للدولة، مدمجة في «النسق» البرجوازيّ، وهي، تِبْعاً لذلك، عاجزة عن خوض صراعها الطبقيّ. إذا

صحّ ما قلتُه هنا، يكون من الواضح أنّ وجود الأحزاب السياسيّة، بعيداً عن كونه ينفي ذلك الصراع، إنّما يقوم عليه بالكامل. وإذا كانت الطبقة البرجوازيّة تحاول باستمرار ممارسة هيمنتها الإيديولوجيّة والسياسيّة على أحزاب الطبقة العاملة، فهذا كذلك شكل من أشكال صراع الطبقات، ولا تتوصّل البرجوازيّة إلى ذلك إلّا بقدر وقوع الأحزاب العمّالية في فخّها، إمّا لكون قادة تلك الأحزاب مأخوذين بالتهويل (أنظرالاتحاد المقدّس [القوميّ في الحرب العالميّة الأولى])، أو حتّى، بكلّ بساطة، بـ«الشراء»، وإمّا لكون قاعدة الأحزاب العمّاليّة منقادة لصَرْفها عن المهمّات الثوريّة مقابل امتيازات ماديّة (الأرستقراطيّة العمّاليّة)، أو نتيجة وقوعها تحت تأثير الإيديولوجيا البرجوازيّة (التحريفيّة).

كلّ ذلك يمكن أن يظهر بمزيد من الوضوح لدى النظر إلى الأحزاب العمّالية الثوريّة، كالأحزاب الشيوعيّة مثلاً. فهي، كمنظّمات للصراع الطبقيّ الخاصّ بالطبقة العاملة، تكون بالطبع بعيدة كلّ البُعد عن مصالح الطبقة البرجوازيّة، وعن نسقها السياسيّ. وتكون إيديولوجياها (التي على أساسها تجتذب الأعضاء) مضادّة للإيديولوجيا البرجوازيّة. ولا يكون لشكل تنظيمها (المركزيّة الديمقراطيّة) أي شيء مشترك مع أشكال تنظيم الأحزاب البرجوازيّة، بل وحتّى الأحزاب الاشتراكيّة الديمقراطيّة والاشتراكيّة. فما ترمي إليه ليس أن تقصر عملها على خوض صراع الطبقات في البرلمان، بل أن تجعله يطاول مجمل نشاط الشغّيلة، من الصراع الطبقيّ الاقتصاديّ حتّى الصراع الطبقيّ السياسيّ والإيديولوجيّ. غايتها الأخيرة ليست «أن تشارك في الحكومة»، بل أن تقلب سلطة الدولة البرجوازيّة وتدمّرها.

ينبغي الإصرار عل هذا الأمر، نظراً لكون معظم الأحزاب الشيوعيّة الغربيّة تعلن اليوم أنها «أحزاب حكومة». لا يمكن، على أيّ اعتبار، تعريف حزب شيوعيّ كـ«حزب حكومة» برجوازيّة، ولا حتّى حكومة في مرحلة دكتاتوريّة البروليتاريا.

هذه نقطة بالغة الأهميّة. ذلك أنّ حزباً شيوعيّاً لا يستطيع أن يدخل

في حكومة دولة برجوازيّة (حتّى لو كانت هذه الحكومة حكومة «يسار» وحدويّ عازم على تنفيذ اصلاحات ديمقراطيّة) من أجل «إدارة» شؤون دولة برجوازيّة. كما أنّه، كذلك، لا يستطيع أن يدخل في حكومة لدكتاتوريّة الپروليتاريا، معتبراً أنّ غايته القصوى إدارة شؤون دولة يتوجّب عليه التحضير لتدميرها. فهو، بالفعل، لن يتمكّن من الإسهام بتدميرها، إذا كان يكرّس قواه كلّها لتلك الإدارة. لا يمكن لحزب شيوعيّ إذاً، على أيّ اعتبار، أن يتصرّف كـ«حزب حكومة»، إذ إنّ كونه «حزب حكومة»، يعني كونه «حزب دولة»، الأمر الذي يؤول إمّا إلى خدمة الدولة البرجوازيّة، إمّا إلى الإسهام في تأبيد دولة دكتاتوريّة الپروليتاريا، هذه التي يتعيّن عليه الإسهام بتدميرها.

ما يجعل فَهْمَ هذا التنافر [بين حزب شيوعيّ ودولة] ممكِناً، هو، في الحكم الأخير، الممارسة السياسيّة التي تُميِّز حزباً شيوعيّاً. إنّه، بالفعل، صاحب «ممارسة سياسيّة» (باليبار) مغايرة تماماً لِما لدى حزب برجوازيّ. إنّ حزباً برجوازيّاً يجد في تَصرُّفه دعم البرجوازيّة الموجودة في الساحة ومواردَها، وسيطرتَها الاقتصاديّة، والاستغلال الذي تمارسه، وجهاز دولتها، والأجهزة الإيديولوجيّة العائدة لدولتها، إلخ. وهو ليس في حاجة ذات أولويّة، كي يوجد، إلى توحيد الجماهير الشعبيّة التي يريد أن يكسب دعمها لطروحاته: النظام الاجتماعيّ نفسه يتكفّل بأداء هذا العمل من إقناع، ودعاية، وتجميع مناصرين. يكفي الحزبَ البرجوازيّ، في أغلب الأحيان، أن يُحْسن تنظيم حملته الانتخابيّة كي يجني الثمار التامّة النضج إذ تنتجها هذه السيطرة المحوَّلة إلى قَناعات نفعيّة. ثمّ إنّ هذا ما يجعل حزباً برجوازيّاً في غنى عن عقيدة قائمة على العِلم كي يوجَد: يكفيه أن يثمّر المواضيع المحوريّة العائدة إلى الإيديولوجيا السائدة، كي يكسب إلى جانبه «أنصاراً» مقتنعين سلفاً.

أمّا حزباً عمّاليّاً ثوريّاً، فعلى العكس، ليس لديه ما يقدِّمه للمنتسبين إليه، لا رواتب ولا منافع مادّيّة. إنّه يقدِّم نفسه على ما هو: منظّمة للصراع الطبقيّ العمّاليّ، لا حَوْل لها إلّا عقيدة قائمة على العِلم، والإرادة الحرّة للمنتسبين

إليها، بموافقة على أسس أنظمة الحزب. إنّه ينظّم أعضاءه حسب أشكال التنظيم المركزيّة الديمقراطيّة من أجل القيام بصراع الطبقات بأشكاله كافّة: الاقتصاديّ، والسياسيّ، والإيديولوجيّ. إنّه يرسم خطّه وممارساته السياسيّة لا على قاعدة الانتفاضة البسيطة يقوم بها العمّال المستغَلّون، بل على أساس من نظريّته العلميّة ومن تحاليل ملموسة للوضع الملموس، أي من ميزان القوى المعطى في الصراع الطبقي الراهن: إنّه بالتالي يأخذ في أدقّ الحسبان أشكال الصراع الطبقيّ المسيطِر وزخمه، كما تخوضه الطبقة المسيطِرة. فتِبْعاً لهذا «الخطّ» يكون في استطاعته تقدير فائدة و«صحة» توقيت الدخول في حكومة يسار لا تضع الدولة البرجوازيّة في قفص الاتّهام، على أن يتوخّى من ذلك خوض صراعه الطبقيّ الخاصّ من داخلها، وبأهدافه الخاصّة. وهو في كافّة الأحوال يعمل دائماً على إخضاع ما يخصّ المنظّمة العمّاليّة من مصالح وممارسات آنيّة للمصالح المستقبليّة العائدة للطبقة العاملة. إنّه يُخضِع تكتيكه لاستراتيجيا الشيوعيّة، أي لاستراتيجيا إقامة المجتمع اللاطبقيّ.

الشيوعيّون على حقّ، وِفق هذه الشروط، في الكلام على حزبهم كـ«حزب من طراز جديد»، مختلف تمام الاختلاف عن الأحزاب البرجوازيّة، وفي الكلام على أنفسهم كمناضلين من «طراز جديد»، مختلفين تمام الاختلاف عن السياسيّين البرجوازيّين. ممارستهم للسياسة، سواء أكانت محظورة قانوناً أو قانونيّة، خارج البرلمان أو برلمانيّة، لا شأن لها على الإطلاق مع الممارسة السياسيّة البرجوازيّة.

قد يقال إنّ الحزب الشيوعيّ يتشكّل هو الآخَر، مِثل الأحزاب البرجوازيّة، على أساس إيديولوجيا، وهو نفسه يُسمّيها كذلك، الإيديولوجيا البروليتاريّة. هذا صحيح. ففي الحزب الشيوعي أيضاً تقوم الإيديولوجيا بدور [عامل تماسك] «إسمنْت» (غرامشي) لمجموعة اجتماعيّة محدَّدة. فيه أيضاً تقوم الإيديولوجيا بـ«استدعاء الأفراد على أنّهم ذوات»، وتُشكِّل المحرِّك لفعلهم الذاتيّ والموضوعيّ. لكنّ ما يسمّى بالإيديولوجيا البروليتاريّة ليس الإيديولوجيا

محض العفويّة الخاصّة بالپروليتاريا. إذ إنّ الپروليتاريا تحتاج، كي توجد كطبقة تعي وحدتها، وفاعلة، ليس إلى خبرة (ما خبِرتْه ولا تزال من خوضها صراعات الطبقات منذ أكثر من قرن) وحسْب، بل إلى معارف موضوعيّة تُقدِّمها لها النظريّة الماركسيّة. فعلى القاعدة المزدوجة لهذه التجارب، إذ تُنيرها النظريّة الماركسيّة، تتشكّل إيديولوجيا الپروليتاريا، كإيديولوجيا جماهيريّة، قادرة على توحيد طليعة الطبقة العاملة وعلى تعزيز تماسكها، في منظّماتها الموقوفة لخوض الصراع الطبقيّ. هي إذاً إيديولوجيا بالغة الخصوصيّة: إيديولوجيا في الشكل، إذ إنّها، على المستوى الجماهيريّ، تعمل كأيّة إيديولوجيا («مستدعيةً» الأفراد على أنّهم ذوات)، لكن نظريّة علميّة في المضمون (نظراً إلى كونها مبنيّة على قاعدة من نظريّة علميّة لصراع الطبقات).

إيديولوجيا، هذا صحيح: لكن ليس أيّة إيديولوجيا. كلّ طبقة تتعرّف ذاتها بالفعل في إيديولوجيا خاصّة وغير اعتباطيّة، تلك القادرة على توحيدها، وعلى توجيه صراعها الطبقيّ. نعرف أنّ الطبقة الاقطاعيّة كانت تتعرّف ذاتها هكذا في الإيديولوجيا الدينيّة أو الدين المسيحيّ، وأنّ الطبقة البرجوازيّة كانت تتعرّف ذاتها على النحو نفسه، أقلّه إبّان سيطرتها بلا مُنازِع، في الإيديولوجيا الحقوقيّة. أمّا الطبقة العاملة فهي، مع كونها تستجيب بإحساسها حتّى لعناصر من الإيديولوجيا الدينيّة والأخلاقيّة، إنّما تتعرّف ذاتها في الإيديولوجيا السياسيّة في المقام الأوّل، ليس في الإيديولوجيا السياسيّة البرجوازيّة، بل في الإيديولوجيا السياسيّة البروليتاريّة، إيديولوجيا صراع الطبقات في سبيل إزالة الطبقات، وفي سبيل إقامة الشيوعيّة. هي ذي الإيديولوجيا التي تشكّل الإيديولوجيا الپروليتاريّة، العفويّة في أشكالها الأولى (الاشتراكيّة الطوباويّة)، ثمّ المثقّفة منذ اندماج الحركة العمّاليّة والنظريّة الماركسيّة.

يظنّ البعض أنّ إيديولوجيا كهذه إنّما كانت نتيجة التعليم الذي بثّه مثقّفون (ماركس، إنجلز) في الطبقة العاملة، فتقبّلتها هذه الأخيرة ولا أحد يعرف لماذا. وهي كذلك، على غير ما كان كاوتسكي يريده، لم يَجْرِ «إدخالها

إلـى الطبقـة العاملـة مـن الخـارج»، إذ إنّ ماركـس وإنجلـز مـا كانـا لِيتمكّنـا مـن تصـوّر نظريّتهمـا لـو انّهمـا لـم يبنياهـا علـى مواقـف نظريّـة طبقيّـة، نتيجـة انتمائهمـا الفعلـيّ إلـى الحركـة العمّاليّـة كمـا كانـت فـي زمنهمـا. فهـذه الإيديولوجيـا، الناتجـة عـن اندمـاج الحركـة العمّاليّـة والنظريّـة الماركسـيّة، كانـت، فـي حقيقـة الأمـر، نتيجـة صـراع طبقـيّ طويـل، بتواتـر معاركـه القاسـية، ومـا زال يتواصـل، عبـر انشـقاقات دراماتيكيّـة، يتحكّـم بهـا خـوض الإمپرياليّـة للصـراع الطبقـيّ.

هـذه الحقيقـة تعيـد طـرح مسـألة الإيديولوجيـا والممارسـة الإيديولوجيّـة. ليـس مسـألة آليّتهـا، التـي سـبق توضيحهـا تقريبـاً، بـل مسـألة مـا يصاحبهـا مـن «وَهْـم». إذ رأينـا للتـوّ، فـي مـا يتعلّـق بالإيديولوجيـا البروليتاريّـة، أنّ مـن الممكـن لإيديولوجيـا مـا أن تكـون إيديولوجيّـا بشـكلها فقـط، مـع كونهـا عِلميّـة بمضمونهـا. كيـف يكـون هـذا ممكنـاً، إن لـم تكـن الإيديولوجيـا إلّا مجـرّد خطـأ بسـيط، بـل وهمـاً والواقـع، مـا مـن إيديولوجيـا فـي العالَـم تكـون اعتباطيّـة خالصـة، حتّـى عندمـا يتعلّـق الأمـر بالديـن. فهـي تشـير دائمـاً إلـى مسـائل وقضايـا حقيقيّـة، مـع كونهـا ترتـدي شـكلاً مـن سـوء التعـرُّف، وبالتالـي وهميّـاً بالضـرورة. هـذا الطابـع المـزدوج للإيديولوجيـا هـو مـا أَرَدْتُ جعلـه محسوسـاً عندمـا قُلتُ إنّهـا تَعَـرُّف فـي شـكل سـوء تَعَـرُّف، وتلميـح إلـى حقيقـة فـي شـكل تَوَهُّمهـا[1].

هـذا ماقُلتُـه: تَوَهُّـم، وليـس خطـأ فقـط. إذ إنّ مَـن يُخطِـئ يُخطِـئ، وانتهـى الأمـر: ويـوم يكتشـف خطـأه يعتـرف بـه، ويتخلّـى عنـه، ويعتنـق الحقيقـة. أمّـا الوهـم فبطبيعتـه عنيـد، كمـا يوصـف: إنّـه يـدوم، سـاخراً، علـى نحـو مـا، مـن الحقيقـة. ذلـك أنّ شـيئاً مـا فيـه لـه «مصلحـة» فـي أن يـدوم، أو فـي إدامتـه. هنـاك سـبب مـا يفعـل فعلـه فـي الوهـم، ولا يسـتطيع الوهـم أن يعرفـه (هـو يُسـيئ تَعَرُّفَـه بالضـرورة)، ولـه مصلحـة فـي ذلـك الاسـتمرار فـي الخطـأ. ولمّـا كان ذلـك السـبب لا يمكـن أن يكـون فـي «الموضـوع» علـى نحـو كونـه فـي الـذات مـع تَخطّيهـا، فهـذا يعـود إلـى كونـه سـبباً

(١) «الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجيّة الخاصّة بالدولة»، في: حول إعادة الإنتاج. م س، ص٢٨٩.

اجتماعيّاً، وإلى أنّ ما يخدمه هذا السبب، من «مصالح» قابلة للديمومة، عبارة عن «مصالح» عائدة إلى «مسبِّبات» معيّنة أو «قِيَم» اجتماعيّة. وعلى مستوى هذه الأخيرة إذاً ينبغي البحث عن تعليل الطابع المزدوج للإيديولوجيا.

لنفترض إذاً أنّ النظام الاجتماعيّ السائد يرى ضرورة في أن يكون جميع الأعضاء في المجتمع، سواء أكانوا من سادته، أم مسودين ومستغَلّين، متقبِّلين بملء حرّيتهم «بديهيّات» معيّنة، كوجود الله، أو أخلاق متعالية، أو وجود الحرّيّة الأخلاقيّة والسياسيّة، أو مرويّات مختلفة تماماً، أكثر بساطة أو أكثر تعقيداً – سنرى حينئذٍ قيام نسق من التمثّلات يَحضر دون أن يُعزى إيجاده إلى أحد، ويكون، في الوقت نفسه، «صحيحاً»، بقدر ما يأخذ في حسبانه حقائق يعيشها البشر، و«خطأً»، بقدر ما يفرض الحقيقة التي «يَملِك» على تلك الحقائق، كي يعطيها معناها «الحقيقيّ»، ويحصرها في هذا المعنى، مع منع الخروج منه للتحقّق عن كثب من صحّة تلك الحكاية الجميلة كلّها. هذا ما سيُسفِر عن الإيديولوجيا، معرفة/سوء تَعَرُّف، تلميح/ايهام، نسق دون خارج ممكن يُمكِن أن يُقارَن به/نسق عبارة عن «خارج» بحت، كونه يشمل كلّ ما في العالَم، ويعلن، قبل أقلّ اختبار، حقيقة كلّ شيء.

لا بدّ هنا من أن يقال إنّ هذا التعريف الغريب لا يَعني الإيديولوجيات وحدها. فالفلسفات المثاليّة هي كذلك من هذا القبيل: إنّها لا تحتمل وجود خارج، وهي، حتّى لو كانت، في أغلب الأوقات، تعترف بوجود العالَم الخارجيّ، إنّما تمتصّه بكامله وتمتلك مسبّقاً حقيقة كلّ شيء ماضياً وحاضراً وآتياً. إنّها، على هذا النحو، ليست عدا «خارج» خالص. وليس الفلاسفة المثاليّون وحدهم من يشتغل على هذا النحو. حتّى أنّ علوماً بعينها، رغم «القطع» الذي يميّزها عن الإيديولوجيا، يمكن أن تقع في الإيديولوجيا. الماركسيّة نفسها، إبّان الحقبة الستالينيّة، اشتغلت على هذا النحو، داخل إناء مغلق، دون خارج، أي سائدة على الخارج دونما استثناء، باعتباره «خارجاً» خالصاً لا يتزحزح.

إن كانت الإيديولوجيا تتجلّى هكذا، بشكل مزدوج، معرفة ولكن سوء

تَعَرُّف، يغدو من المفهوم أن تكون غير منقطعة مسبّقاً، وجذريّاً، عن كلّ إمكانيّة للمعرفة، وبالتالي عن المعرفة العلميّة. وبالفعل، يقدّم التاريخ لنا المثل باستمرار عن علوم تولَد، بالـ«قَطْع»، من الإيديولوجيا التي تُرسيها، ليس بمجرّد أن «تُقلَب» [رأساً على عَقِب]، على نحو ما ادّعاه ماركس وانغلز بشيء من التسرّع، بل نتيجة صِلات معقّدة التراكيب، حيث تتدخّل ممارسات مادّيّة، محكومة بـ«علاقات الإنتاج النظريّة»، هذه الكناية عن عناصر من إيديولوجيا وفلسفة.

هكذا تحتلّ الإيديولوجيا موقعاً رئيسيّاً في مجمل الممارسات وفي تجريداتها. ١- ما من ممارسة إلّا ومحكومة بإيديولوجيا. ٢- يوجد إيديولوجيات محلّيّة ومناطقيّة. ٣- الإيديولوجيا تتوحّد مَيْلِيّاً في إيديولوجيا مسيطِرة بتأثير من صراع الطبقة المسيطِرة للتشكُّل كطبقة قائدة، متسلِّطة. ٤- تميل الإيديولوجيا المسيطِرة إلى أن تدمج في نسقها الخاصّ عناصر من الإيديولوجيا المسيطَر عليها، فتكون هذه على هذا النحو مُستوعَبةً في تلك.٥- تفعل الإيديولوجيا فعلها مستدعيةً الأفراد كذوات. ٦- الإيديولوجيا مزدوجة: معرفة – سوء تَعَرُّف، تلميح – إيهام. ٧ - ليس للإيديولوجيا خارج، وهي ليست مُجرَّد خارج. ٨ - الإيديولوجيا تَحكُم الفلسفة من الخارج، في أشكال صراع الأخيرة. ٩ - الإيديولوجيا تُشَكِّل جزءاً من علاقات الإنتاج النظريّة التي تدخل في تكوين كلّ عِلم. ١٠- يمكن لعِلم ما أن يُمارَس كإيديولوجيا فيهبط إلى مستواها. ١١- الإيديولوجيا البروليتاريّة إيديولوجيا خاصّة، هي نتيجة اندماج الإيديولوجيا العفويّة العائدة للبروليتاريا والنظريّة الماركسيّة المتعلّقة بقوانين صراع الطبقات.

يمكن الاستنتاج من ذلك أنّ ما مِن صراع طبقيّ، أي من ممارسة سياسيّة، إلّا تحت تأثير إيديولوجيا. لكن هذا يقودنا إلى معالجة مسألة الممارسة السياسيّة.

١٣
الممارسة السياسيّة(١)

يقـول ماركـس نفسـه إنّ الجوهـريّ فـي الممارسـة السياسـيّة كان معروفـاً أنّـه يتشـكّل مـن الصـراع الطبقـيّ، لكـن يقـول كذلـك إنّـه لم يكـن هو مـن اكتشـف الطبقات وصراعهـا، بـل اكتشـفها اقتصاديّـون برجوازيّـون (مـن مكيـاڤيللي إلـى اقتصاديّـي مطلـع القـرن التاسـع عشـر ومؤرّخيـه).

هـذه الملاحظـة، التـي لـم يعبّـر ماركـس عنهـا إلّا مـرّة واحـدة، سـنة ١٨٥٢، ليسـت مـن نافـل القـول، إذ إنّهـا وردت فـي الرسـالة نفسـها التـي أشـار فيهـا إلـى أنّ مـا يعـود إليـه شـخصيّاً هـو أنّـه «قـدّم البرهـان علـى ضـرورة دكتاتوريّـة البروليتاريـا(٢)». لكـنّ مـن أهمّيتهـا أيضـاً أنّهـا، علـى عكـس مـا يظنّـه بعـض الماركسـيّين «اليسـاريّين» فـي النظريّـة، كانـت البرجوازيّـة تعـرف تمامـاً مـا هـي السياسـة، والطبقـات، وصـراع الطبقـات. لكـنّ هذه البرجوازيّـة كانـت مـع ذلـك مخطئـة باعتقادهـا أن أشـكال الممارسـة السياسـيّة (بالتالـي أشـكال صـراع الطبقـات) كانـت هـي هـي فـي كل مـكان ودائمـاً، مـع اختلافـات ظرفيّـة بسـيطة، بالتالـي «أبديّـة». والحـال أن ماركـس يشـدّد فـي الرسـالة نفسـها علـى التبعيّـة التاريخيّـة لهـذه الأشـكال بالنسـبة إلـى أنمـاط الإنتـاج القائمـة.

هـذه التفاصيـل، الطفيفـة الأهمّيّـة فـي الظاهـر، هـي التـي تُميّـز نظريّـة الصـراع الطبقـيّ الماركسـيّة عـن النظريّـة الكلاسـيكيّة البرجوازيّـة المتعلّقـة بالصـراع الطبقـيّ نفسـه. فعـلاً، لـم يتوصّـل المنظّـرون البرجوازيّـون أبـداً إلـى اكتشـاف

---

(١) حسب المخطوطة «فلسفيّة»، ولا يخفى أنّ ذلك نتيجة لهفوة.

(٢) رسـالة إلـى جوزيـف ڤايديمايـر مؤرّخـة فـي ٥ آذار مـارس ١٨٥٢ فـي مراسـلات ماركـس- إنجلـس: Correspondance Marx-Engels, « Lettres sur le Capital », Paris, Editions Sociales, 1964, p. 59.

«القاعـدة» التـي يتجـذّر فيهـا صـراع الطبقـات: علاقـة الإنتـاج، الاسـتغلال الطبقـيّ، وبتعبيـر آخَـر، الصـراع الطبقـيّ فـي الإنتـاج، أو «الصـراع الطبقـيّ الاقتصـاديّ»، الـذي يتغيّـر تِبْعـاً لأنمـاط الإنتـاج.

يمكــن القــول بالفعــل، بتعبيــر مبَسَّــط، إنّ النظريّــة البرجوازيّــة الكلاســيكيّة المتعلِّقـة بصـراع الطبقـات هـي نتيجـة تـلاقٍ تنازعـيّ بيـن طبقـات متواجـدة سَـلَفاً.

لدينـا فـي الحـرب والغـزو التمثيـل الأكثـر كلاسـيكيّة لذلـك التلاقـي. هكـذا كان المنظّـرون الإقطاعيّـون والبرجوازيّـون يتصـوّرون الأمـور فـي القرنيـن السـابع عشـر والثامـن عشـر: عندمـا اجتـاح «البرابـرة» أراضـي الأمبراطوريّـة الرومانيّـة، قاموا باسـتعباد سـكّانها وجعلـوا منهـم أقنانـاً: هكـذا سـيطرت طبقـة البرابـرة، بفعـل الغـزو المظفَّـر، علـى طبقـة السـكّان الأصليّيـن، الذيـن كانـوا واقعيـن سـابقاً تحـت سـيطرة الرومـان. وكان ذلـك منشـأ الإقطاعيّـة، هـذا «النظـام القوطـيّ» (مونْتِسْـكيو) الـذي سـاد أوّلاً فـي غابـات جرمانيـا، حيـث لـم يكـن الملـك إلّا «أوّلاً بيـن متسـاوين مـن سـادة الإقطاعـات»، فـي نـوع مـن ديمقراطيّـة محاربيـن. ولـم يكـن أولئـك المنظِّـرون لِيوفِّـروا شَـجْبَهم العـاداتِ السـيّئة لـدى ملـوك فاسـدين تحالفـوا لاحقـاً مـع «عامّيّيـن» ليفرضـوا سـلطتهم علـى أسـياد مـن أقرانهـم السـابقين.

كان منظِّـرو البرجوازيّـة يـردّون علـى ذلـك بـأن مـا فَعَلـه أولئـك الملـوك لـم يكـن سـوى إعـادة العمـل بالحـقّ السياسـيّ العائـد للامبراطوريّـة الرومانيّـة لإخضـاع فئـة مـن النبـلاء المشـاغبين كانـت بحروبهـا الدائمـة توقِـع أشـدّ الأذى بالشـعب فـي أعمالـه. نجـد هنـا أيضـاً طبقتيـن متواجهتيـن: الملـك والعامّـة مـن جهـة، يضطلعـون بـالإدارة والإنتـاج، وفئـة النبـلاء المسـتغِلّة مـن الجهـة الأخـرى، تعيـش علـى أسـلاب الحـرب التـي يدفـع الشـعب كلّ تكاليفهـا. لكـن، فـي الحالتيـن، هنـاك فـي منشـأ هـذه العلاقـات السياسـيّة، بالتالـي فـي منشـأ هـذا النـزاع، التلاقـي نفسـه الخارجـيّ الخالـص: المتمثّـل بالغـزو العسـكريّ[١].

(١) يلخّص ألتوسّير في حول إعادة الإنتاج نظريّتيْ التلاقي الإقطاعيّتين على نحو مختلف بعض الشيء، م س، ص ٢٠٥-٢٠٦، الهامش.

مع ذلك، كان أكثر منظّري البرجوازيّة عمقاً، السَلَف المباشر لماركس، مكياڤيللي، قد ذهب أبعد من أقرانه. فهو أدرك أنّ العلاقة السياسيّة ليست مصادفةً أو تلاقياً، بل هي تناحريّة بالضرورة، وأنّ النزاع يأتي أوّلاً، وأنّ السيطرة والإخضاع يحكمان الأشكال والممارسات السياسيّة كلّها. واستخلص من ذلك نتائج بالغة الأهمّيّة بالنسبة إلى الممارسة السياسيّة: ينبغي الاستناد إلى الشعب لإلزام كبار القوم حدَّهم، إلخ. لكنّ مكياڤيللي لم يكن يرى، أو لم يكن يقول بوضوح، إنّ هذا التناحر السياسيّ متجذّر في تناحر قائم على الاستغلال في الإنتاج بالذات.

في حقيقة الأمر، كان ينبغي، لفهم طبيعة الممارسة السياسيّة لدى البرجوازيّة، المضيّ قُدماً، وطَرْح مسألة تجذّر هذه الممارسة في نمط الإنتاج الرأسماليّ. لم يكن نمط الإنتاج هذا، زمن مكياڤيللي، قد ترسّخ بعد بما فيه الكفاية بحيث تظهر الأمور بوضوح.

ما هو نمط الإنتاج؟ إنّه طريقة في الإنتاج، أي في التعدّي على الطبيعة لتُستخلَص منها المنتجات الضروريّة لمعيشة أناس في تشكيلة اجتماعيّة معيَّنة. وهذه العلاقة مع الطبيعة، وهي علاقة مادّيّة وتقنيّة، تتوسّل علاقات اجتماعيّة محدَّدة وِفق كلّ نمط إنتاج: ليس أشكال التعاون في سيرورة العمل، وأشكال تقسيم العمل وتنظيمه، وحسْب، بل فوق كلّ شيء علاقات تَملُّك أو عدم تَملُّك تقيمها فئات اجتماعيّة، مُعَرَّفة بهذه العلاقات مع وسائل الإنتاج المادّيّة. فوحدة القوى المنتجة (وسائل إنتاج + قوّة عمل) مع علاقات الإنتاج، في ظلّ علاقات الإنتاج، هي بالتالي ما يُعَرِّف نمط إنتاج معيّن[1].

في المقابل، يجب ألّا يذهب بنا الظنّ إلى أنّ نمط الإنتاج يهبط من السماء ليستتبع، في أيّ وقت وفي أيّة ظروف، الناس المتواجدين في أيّة بقعة من العالم. كما يجب ألّا يذهب بنا الظنّ إلى أنّ نمط إنتاج معيّن يولّد من

(١) يستعيد ألتوسّير الطروحات الواردة في الصفحات العشر التالية في «التيّار الجوفيّ لمادّيّة التلاقي» (١٩٨٢) م س، ص ٥٧٠-٥٧٦.

داخلـه، آليّـاً، نمـط الإنتـاج الـذي سـيليه، بشـكله النهائـيّ. يجـب ألّا يذهـب بنـا الظـنّ كذلـك، رغـم صياغـات معيّنـة متسـرِّعة لماركـس فـي مقدِّمـة مسـاهمة (١٨٥٩)[١]، إلـى أنّ علاقـات الإنتـاج تتكيّـف بحيـث تُلائـم تَطـوُّر نمـط الإنتـاج، وأنّ كلّ نمـط إنتـاج يكـون علـى هـذا النحـو محـدَّداً بدرجـة تطـوُّر قـواه المنتجـة، أو درجـة تَكيُّـف علاقاتـه الإنتاجيّـة. إنّنـا فـي هـذه التأويـلات كلّهـا إزاء حتميّـة آليّـة وديالكتيـك خَطّـيّ. فـي حيـن أنّ الأمـور أكثـر تعقيـداً فـي الواقـع. ليـس هنـاك مـن قَـدَرٍ يفـرض علـى نمـط إنتـاج معيَّـن، بصـورة آليّـة، توليـد نمـط الإنتـاج التالـي.

لنأخـذ حالـة نمـط الإنتـاج الرأسـماليّ مثـلاً. إنّنـا نعـرف بأيّـة حميّـة اسـتهزأ ماركـس بالـ«نظريّـة» الرأسـماليّة المتعلّقـة ببدايـات نشـأة الرأسـماليّة. كانـت الرأسـماليّة فـي نظـر الإيديولوجيّيـن الرأسـماليّين وليـدة الشـغّيل الصغيـر المسـتقلّ العـارف كيـف يُحجِـم عـن التمتّـع الفـوريّ بمنتجـات عملـه. فَوِفْقـاً لهـذا التصـوُّر، كان هنـاك فـي البدايـات كثـرة مـن الشـغّيلة الصغـار المسـتقلّين، يُنتِجـون مـا يؤمِّـن الغـذاء لهـم ولامرأتهـم ولأولادهـم. وذات يـوم، تسـنّى لأحدهـم، إذ أخـذ يُنتِـج مـا يتعـدّى حاجاتـه، أن يُحقِّـق فائضـاً، واسـتعمله فـي اسـتئجار عمـل مـن يشـكو فقـر الحـال. كمـا تَنبَّـه فـي الوقـت نفسـه إلـى أنّ فـي اسـتطاعته كذلـك أن يبـادِل قسـماً مـن هـذا الفائـض مـع سـواه مـن المنتِجيـن الصغـار المسـتقلّين، وأن يَتـمّ، اصطلاحـاً، تثبيـت قيمـة الوحـدات المبادَلـة، علـى نحـوٍ مسـتقرّ، بواسـطة العملـة المعدنيّـة.

مـن هنـا وُلِـدت تجـارة المنتَجـات وتجـارة قـوّة العمـل. كان يجـري بصـورة طبيعيّـة اسـتخدام الأجيـر عـن أريحيّـة، لتجنيبـه غائلـة الجـوع! لكـنّ مُسـتخدِمَه لـم يكـن يعطيـه كامـل نتـاج عملـه: فقـط مـا يكفـي لتأميـن غذائـه، هـو وأسـرته. مـن هنـا وُلِـد اسـتثمار العمـل. فـي حيـن أنّ المنتِـج الصغيـر المسـتقِلّ، وقـد بـات ربَّ عمـل يسـتخدم عمّـالاً أُجَـراء، أو تاجـراً يبيـع فائـض إنتاجـه المتزايـد، أخـذ احتياطـه المعدنـيّ يتضخّـم، وأصبـح هكـذا الرأسـماليّ الأوّل: وذلـك، فـي الحقيقـة، بفضـل التقشّـف، والمواظبـة، والكـرم! وكان ذلـك الطريقـة الفضلـى لـدى إيديولوجيّـي

(١) مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، مقدّمة ١٨٥٩، م س، ص ٥.

الرأسـماليّة للبرهـان ١ـ علـى أنّ الرأسـماليّة، لكونهـا طبيعيّـة المنشـأ، كانـت موجـودة دائمـاً. ٢ـ علـى أنّ الرأسـماليّة، لكونهـا طبيعيّـة المنشـأ، سـتبقى دائمـاً فـي الوجـود. ٣ـ الاعتـداء علـى النظـام الرأسـماليّ إسـاءة ضـدّ الطبيعـة.

بيّـن ماركـس[1]، بالوثائـق الدامغـة، أن الأمـور جَـرَتْ علـى نحـو مختلـف تمامـاً. فهـو بَرْهَـن أنّ الرأسـماليّة، كنمـط إنتـاج، وُلِـدتْ مـن «تـلاقٍ» تاريخـيّ ليسـت ضـرورة تَحقُّقـه مِـن القَدَريّـة فـي شـيء، بيـن ١ـ «أصحـاب المـال» الذيـن اكتنـزوا ثـروات بوسـائل تعـود إلـى مـا قَبـل الرأسـماليّة (رِبـا، تجـارة متوحّشـة أو غيـر متكافئـة، سـرقة، نهـب، الاسـتحواذ علـى أمـلاك عامّـة، وضـع اليـد علـى ممتلـكات صِغـار المنتِجيـن، إلـخ)، ٢ـ «شـغّيلة أحـرار»، أي شـغّيلة يملكـون حرّيّـة التصـرّف بأجسـادهم وبتحرّكاتهـم، لكـن انتُـزِع منهـم بالعنـف مـا كان لهـم مـن وسـائل الشـغل (أرض، أدوات)، وأخيـراً ٣ـ اكتشـافات عِلميّـة وتقنيّـة مهمّـة شـكّلت ثـورة فـي سـيرورة العمـل (البوصلـة، أجهـزة بصريّـة، الآلـة البخاريّـة، آلـة النسـيج، إلـخ).

يقـال عـادةً، فـي نظـرة تعتمـد رسـماً اختزاليّـاً، إنّ نمـط الإنتـاج الرأسـماليّ كان نتاجـاً لنمـط الإنتـاج الإقطاعـيّ مـن داخـل هـذا الأخيـر إذ كان يتضمّـن «بـذرة» الأوّل. علـى هـذا النحـو كان يجـري، مـن حيـث الجوهـر، تفكيـر الفيلسـوف المثالـيّ هيغـل، مسـتخدِماً التمييـز بيـن «الشـيء فـي ذاتـه» (بـذرة) و«الشـيء لذاتـه» (بـذرة نابتـة). طبعـاً، لـم يكـن مـن الممكـن أن يولـد نمـط الإنتـاج الرأسـماليّ (أقلّـه آنـذاك) إلّا مـن داخـل نمـط الإنتـاج الإقطاعـيّ. لكـنّ ولادتـه فيـه جـرت علـى نحـو غريـب، ولـم يلفـت الانتبـاه، حتّـى، ربّمـا، مـن جانـب ماركـس. ذلـك أنّ «أصحـاب المـال» أولئـك، أسـلاف البرجوازيّيـن، البرجوازيّيـن مسـبَّقاً مـن حيـث وظيفتهـم، بمـا فيـه الـدور السياسـيّ الـذي كانـوا يمارسـونه فـي دولـة المَلَكيّـة المطلَقـة، أو الآيلـة إلـى أن تصبـح كذلـك، أولئـك البرجوازيّيـن، لـم يكونـوا برجوازيّيـن جميعـاً مـن حيـث منشَـئِهم الاجتماعـيّ، ولا حتّـى مـن حيـث مكانتهـم فـي المجتمـع. كان مـن بينهـم عـدد مـن الأرسـتقراطيّين، يتعاطـون التجـارة والأعمـال المصرفيّـة (أنظـر

---

(١) جرى تقديم هذا الطرح في نصّ ألتوسّير: «كتاب حول الإمپرياليّة» (١٩٧٣). (غير منشور).

ألمانيا وهولندا). والأكثر إثارة للدهشة، أنَه كان من بينهم عدد من أرستقراطيّي الأرض، من كبار الملّاكين العقاريّين، الذين، لسبب أو لآخر (في اسكتلندا كان الدافع: الاستحواذ على أراض واسعة للصيد!) استولوا على حقول صِغار المنتِجين وألْقوا بهم إلى الشارع، أو انّهم انصرفوا أيضاً إلى استثمار مناجم موجودة في أراضيهم، أو استعملوا الطاقة المائيّة المولَّدة من الأنهار ومن مجاري المياه التي تجتاز تلك الأراضي، كي يقوموا بتأسيس الصناعات التعدينيّة (فرنسا نفسها). لقد شارك هؤلاء الإقطاعيّون إذاً، لأسباب عائدة لهم، لكنّها تلاقت والأسباب التي تخصّ البرجوازيّة أصلاً، في «تحرير» (أي في انتزاع مِلْكيّة) الشغّيلة الذين لا يُستغنى عنهم في تَشَكُّل الإنتاج الرأسماليّ.

من الصواب إذاً[1] أن يُقال إنّ نمط الإنتاج الرأسماليّ قد تلاقى مع البرجوازيّة (ومع اقطاعيّين اصبحوا برجوازيّين)، أو بتعبير أدقّ إنّه وُلد لدى تلاقي هذه السيرورات المستقلّة التي تأثّر بها معاً، وفي الوقت نفسه، اقطاعيّون كانوا قد أثْروا أو ملّاكون عقاريّون طمّاحون إلى تركيز ممتلكاتهم أو استثمارها، وبرجوازيّون وُلِدوا من التجارة الدوليّة (إذاً جميعهم من «أصحاب المال»)، وأخيراً الشغّيلة «المحرَّرون» بتجريدهم من ممتلكاتهم.

إذا ما نظرنا إلى الأمور على هذا النحو، نكون بطبيعة الحال قد أقرّينا بأنّ نمط الإنتاج الرأسماليّ قد وُلِد فعلاً من داخل نمط الإنتاج الإقطاعيّ، لكن بتضافر سيرورات مستقلّة نسبيّاً، وكان من الممكن ألّا تتلاقى، أو أن تتلاقى في ظروف لا تسمح بظهور نمط الإنتاج الرأسماليّ[2]. والدليل تَوَفُّر التبريرات كافّة للظنّ أنّ نمط الإنتاج الرأسماليّ قد وُلِد ومات عِدّة مرّات في التاريخ، قبل أن بات قابلاً للديمومة: مثلاً، في الحاضرات الإيطاليّة في وادي نهر پو، حوالى نهاية القرن الرابع عشر، حيث كانت تتواجد مجتمعةً شروطٌ مدهشة، كالصناعة الكبرى التي تعتمد الآلة الميكانيكيّة (بفضل الطاقة المائيّة)،

(١) ملاحظة هامشيّة من ألتوسّير: إيڤ دورو Yves Duroux.

(٢) في نسخة الآلة الكاتبة: «الإقطاعيّ». ولا يخفى أنّ ذلك نتيجة لهفوة.

والعمل المأجور، وحتّى العمل المقسَّم. يمكن تالياً، ضمن هذا التصوُّر، البدء بالتفكير في الدور الاجتماعيّ والسياسيّ الفريد، والذي لا يَني يحيّر المؤرّخين، لبرجوازيّة تنتمي فعليّاً، للمفارقة، إلى نمط الإنتاج الإقطاعيّ(1)، مع كونها تسبق، كما بمشاركتها في دولة المَلَكيّة المطلقة، حلول نمط الإنتاج الرأسماليّ.

كانت تلك البرجوازيّة تسبق ذلك الحلول بقدْر ما كانت، كالأرستقراطيّة ماقبل الرأسماليّة، طبقة مستغِلّة تستلب فائض قيمة من شغّيلتها المأجورين، في المشاغل، والمناجم، والمرافئ. يمكن القول إنّ شرط الاستغلال هذا قد طبع بطابعه الممارسةَ السياسيّة العائدة للبرجوازيّة منذ بداياتها وبلا رجعة.

وقد طبعها بطابعه لسببين. أوّلاً لأنّ الممارسة السياسيّة البرجوازيّة كان يجب أن تأخذ في الحسبان بالضرورة الاستغلال الذي كانت توقعه بأُجَرائها، أقلّه دفاعاً عن نفسها ضدّ تمرّدهم. ثمّ لأنّ البرجوازيّة الفتيّة الصاعدة كانت أضعف من أن تستولي وحدها على سلطة الدولة، وكان لها المصلحة الجُلّى في توجيه غضب المستغَلّين +ليتركّز ضدّ الدولة الإقطاعيّة، أي في إقامة تحالف مع الخاضعين لاستغلالها ضدّ دكتاتوريّة الإقطاعيّة. ونظراً لكون الصراع الطبقيّ الذي خاضته البرجوازيّة ضدّ الإقطاعيّة لم يتوقّف عند استيلائها على سلطة الدولة، بل تَواصلَ بعد ذلك لمدّة طويلة، ضدّ ردود فعل الخصم نفسه، الذي لم يُلقِ السلاح، ونظراً لكون البرجوازيّة ظلّت لمدّة طويلة في حاجة إلى التحالف مع الخاضعين لاستغلالها كي يتيسّر لها التغلّب على هذا الخصم، كما ستواصل الممارسة نفسها، بعد أن يتمّ لها التغلّب على هذا الخصم، مع تركيز جهدها هذه المرّة على تقسيم الطبقة العاملة لتتحالف

(1) ورد اقتراح فكرة أنّ الرأسماليّة قد «وُلِدت وماتت عدّة مرّات» في «كتاب حول الإمبرياليّة»، م س. حول البرجوازيّة الإقطاعيّة باعتبارها «قطعة مندمجة بشكل مقبول في النسق الإقطاعيّ نفسه»، راجع: ألتوسّير، مونتسكيو. السياسة والتاريخ (Montesquieu, La politque et l'histoire, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1992 (1959), p. 114 ff).

مـع القسـم الـذي كانـت قـد عرفـت كيـف تكسـبه إلـى جانبهـا، يكـون مفهومـاً أنّ الممارسـة السياسـيّة العائـدة للبرجوازيّـة كانـت بالضـرورة مطبوعـة بطابـع هـذه الشـروط الشـديدة الخصوصيّـة.

يجـوز القـول إذاً إنّ الممارسـة السياسـيّة المميِّـزة للبرجوازيّـة (مختلفـة بذلـك عـن الممارسـة السياسـيّة الخاصّـة بالإقطاعيّـة وعـن تلـك الخاصّـة بالپروليتاريـا) كانـت دومـاً وتظـلّ دومـاً فـي كونهـا تفعـل فعلهـا عبـر وكلاء، وتحديـداً عبـر فعـل الطبقـة أو قسـم مـن الطبقـة الخاضعـة لاسـتغلالها وسـيطرتها. إنْ هُـم أبنـاء الفئـات الدنيـا مـن عامّـة الشـعب فـي الأريـاف والمـدن، أةلئـك الذيـن وفّـروا السـواد الأعظـم مـن أفـواج ثـورة ١٧٨٩ فـي فرنسـا، وهـي الطبقـة العاملـة التـي حسـمت، بتدخّلهـا، قيـام ثـورات ١٨٣٠ و١٨٤٨ فـي فرنسـا وفـي أوروپا. وفـي كلّ مـرّة، عرفـت البرجوازيّـة، مـا إن كان يتـمّ التوصّـل إلـى أهدافهـا الطبقيّـة، كيـف تعيـد إلـى النظـام، بالحديـد والنـار إذا لـزم، تلـك «الأفـواج» نفسـها، مـن فئـات الشـعب الدنيـا، التـي كانـت قـد قاتلـت إلـى جانـب البرجوازيّـة إيّاهـا. وعندمـا تَهَدَّدهـا الخطـر المتفاقـم، فـي حزيران/يونيـو ٤٨ وفـي ٧١، فـي فتـرة الكومونـة [عامّيّـة باريـس]، اسـتَخْدَمَتْ قصـوى وسـائل المجـزرة العسـكريّة. وهـي، منذئـذٍ، لـم تنقطـع عـن شَـحْذ حلفـاء لهـا بالعمـل، بـلا هـوادة، علـى تقسـيم صفـوف الطبقـة العاملـة.

أن تجعـل الخاضعيـن لاسـتغلالها يحقّقـون لهـا أهدافهـا، أو الأساسـيّ مـن أهدافهـا، هـذا يعنـي أنّهـا تعـرف كيـف تسـيطر عليهـم سياسـيّاً، كمـا يعنـي، فـي الوقـت نفسـه، أنّهـا تعـرف كيـف تُخضِعهـم إيديولوجيّـاً: عـن طريـق الدولـة. هكـذا تكـون سـلطة البرجوازيّـة، بامتيـاز، سـلطة دولـة، وهكـذا تكـون ممارسـتُها السياسـيّة الخاصّـة ممارسـةَ دولتهـا الطبقيّـة بالـذات. هـذا يفسِّـر لمـاذا صرفـتْ البرجوازيّـة كلّ هـذه العناية بإيصـال دولتهـا إلـى حـدّ «الكمـال»، وبتجهيزهـا بـكلّ الأجهـزة الضروريّـة، قمعيّـة كانـت أم إيديولوجيّـة، وبالعمـل بكافّـة السـبل علـى توحيـد إيديولوجياهـا بحيـث تكـون إيديولوجيـا مسـيطِرة. ويمكـن هكـذا تلخيـص الممارسـة السياسـيّة الخاصّـة بالبرجوازيّـة بأنّهـا: اسـتخدام إلـى الحـدّ الأقصـى

لقـوى الجماهيـر الشـعبيّة الخاضعـة لهـا، بالسـيطرة عليهـا عـن طريـق القمـع مـن جانـب الدولـة وإيديولوجيـا الدولـة.

مـن بيـن الأسـلحة الإيديولوجيّـة التي توسّـلتها البرجوازيّـة يأتـي فـي المقدّمـة جهـاز الدولـة الإيديولوجـيّ السياسـيّ، وفـي المقـام الأوّل منـه، النسـق التمثيلـيّ البرلمانـيّ (فـي حـال وجـوده) الـذي كان يتوصّـل إلـى اجتـراح هـذا الإنجـاز الباهـر المتمثّـل فـي أن يُخضِـع لهـا «بمـلء الحُرّيّـة» إرادةَ مسـتغَلّيها، عـن طريـق الآليّـة الانتخابيّـة، التـي تفترَض فـي كلّ فَـرْد أن يكـون قـد عبّـر عـن إرادتـه الشـخصيّة، وفـي «الإرادة العامّـة» أن تكـون نتيجـة لفـرز الأصـوات. هـل مِـن حاجـة لتبيـان فعاليّـة هـذا النسـق مـن السـيطرة السياسـيّة والإيديولوجيّـة عبـر الدولـة، عندمـا اندلعـت نـار الحـروب الإمپرياليّـة العظمـى؟ فقـد هـبّ شـعب الأريـاف والمـدن إلـى السـلاح، بـلا مشاكسـة، وفـي ظنّـه أنّـه يقاتـل «فـي سـبيل الوطـن»، لكـن ماضيـاً إلـى «المـوت مـن أجـل الصناعيّيـن» (أناطـول فرانـس)، ومسـتعاداً إلـى الانضبـاط بأعنـف الإجـراءات عندمـا لاح خطـر بـادرة عصيـان (حـالات التمـرّد فـي الجبهـة سـنة ١٩١٧ وقـد أُغرِقـتْ فـي الـدم علـى يـد پيتان).

عندمـا شـاء مكيـاڤيللي رَسْـم ممارسـة البرجوازيّـة، عنـد فجـر صعودهـا، قـام بتمريـر الأمـر علـى الإقطاعيّيـن بتصـوُّر أميـر: لكـن كان علـى هـذا الأميـر أن يسـتند إلـى جمهـرة البرجوازيّيـن كـي يكـون قـادراً علـى لعـب دوره، وكان يجـب أن «يتعـدّد»، كـي تـدوم دولتـه، بكسـب ثقـة شـعبه إلـى جانـب مبتغـاه العظيـم. كان أميـر مكيـاڤيللي هـذا الرجـل، رمـز البرجوازيّـة، الـذي يقيـم تحالفـه مـع البرجوازيّيـن ومسـتغَلّيهم، ويبنـي الدولـة التـي ستبسـط سيطرتها عليهـم بقوّتهـا المسـلّحة وبإيديولوجيّتها. فمثلمـا أنّ هـذه البرجوازيّـة لا تشـتغِل بـل تُشَـغّل، ولـذا تسـيطِر علـى مسـتغَلّيها، كذلـك هـي لا تتدخّـل مباشـرةً لتحقيـق مآربهـا بـل تسـتعمل الآخريـن: أولئـك الذيـن تسـتغِلّهم. ويـا لهـا مـن ممارسـة سياسـيّة رائعـة تسـتمِدّ مـن الاسـتغلال ومـن السـيطرة مـا يؤمِّـن سـلطتها الخاصّـة.

كانـت الحاجـة دائمـة للتشـديد علـى أنّ الممارسـة السياسـيّة الپروليتاريّـة

مختلفة تماماً وينبغي أنّ تكون: «ممارسة جديدة للسياسة» (باليبار[1]). وكيف يمكن أن يكون الأمر على غير هذا النحو؟ ليس للپرروليتاريا سوى يديها لتكسب عيشها. ليس لديها سوى فِكَرها وتفكيرها للقتال. إنّها، بالتعريف، منزوعة السلاح: هي دائماً تحت تهديد سلاح قوّات البرجوازيّة. وإذا ما أرادت الحصول على السلاح، توجّب عليها الاستيلاء عليه، بأيديها العارية، مخاطِرة بحياتها. أمّا فِكَرها فالاستيلاء عليها ليس أقلّ صعوبة.

فالپروليتاريا تعيش تحت سيطرة فِكَر الطبقة المسيطِرة، إمّا بصورة مباشرة (كنيسة، دولة)، وإمّا بصورة غير مباشرة (مدرسة، نسق سياسيّ، إلخ). وهي، إذا ما أرادت، في تمرّدها، الفوز بشيء من الاستقلاليّة، فستبدأ باستخدام الفِكَر التي تتلقّاها فَرْضاً: هذا ما جرى مع الفِكَر الدينيّة، كما في حروب الفلّاحين بقيادة لوثر في ألمانيا، ثمّ مع الفِكَر الأخلاقيّة، أو الحقوقيّة، كما في الأشكال الأولى للاشتراكيّة، ثمّ مع الفِكَر السياسيّة البرجوازيّة (حرّيّة، مساواة) إلخ. ولمّا كانت كلّ واحدة من هذه الانتفاضات، التي تقوم تحت راية هذه الفِكَر، تتلقّى الهزيمة، كان يتبع اشتغال طويل، في المعاناة وإعمال الفِكْر، والشعب يبحث عن فِكَر أخرى تُمكّنه من أخذ البرجوازيّة على الكلمة. وينتهي به الأمر، شيئاً فشيئاً، إلى ملاحظة أنّ تلك الفِكَر خادعة، ومكرّسة لخداعه، ويروح يفتّش عن فِكَر تخصّه، وتخصّه وحده، ومن شأنها أن تُحرِّره من العبوديّة الإيديولوجيّة لخصمه الطبقيّ. ينتهي به الأمر بأن «يجد» هذه الفِكَر، في أعمال مفكّرين، أعضاء كاملي العضويّة في الحركة العمّاليّة المكافحة في عصرهم، أوّلاً في مؤلَّفات أووِنْ، ثمّ في أعمال پرودون وباكونين، وأخيراً في أعمال ماركس

(١) إتيان باليبار، خمس دراسات في المادية التاريخية (É. Balibar, Cinq études du matérialisme historique, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1979 (1972), p. 99, n. 12).

«أقترح هذه العبارة عن قصد، مستعيراً صياغة كان ألتوسّير قد استخدمها عن لينين متكلّماً على «ممارسة جديدة للفلسفة» [...] والحقيقة، نظراً لكون الفلسفة، كما يبيّن ألتوسّير، لا أكثر ولا أقلّ من سياسة في النظريّة، يتعلّق الأمر إذاً بالمسألة نفسها، إنّما تحت وجهين».

وإنجلز: في النظريّة الماركسيّة. كفاح طويل، خبرة طويلة، ليس بلا نكسات. هنا أيضاً، ما من شيء كان مقدّراً سلفاً، لكن من دون هذا «التلاقي» (القابل للمقارنة، مع حفظ النِسَب، مع «تلاقي» البرجوازيّة ونمط الإنتاج الرأسماليّ) ما كان ليتمّ «الاندماج»، «الاتّحاد» بين الحركة العمّاليّة والنظريّة الماركسيّة. أمّا كونه لا يزال قابلاً للانتكاس، فيثبت، حتّى اليوم، الطابع الاحتماليّ لهذا «التلاقي». لكنّ ديمومة نتائجه تثبت في الوقت نفسه الدافع[1] لهذا «التلاقي».

خلافاً للفِكَر السياسيّة العائدة للبرجوازيّة، وهي منفصلة عن ممارستها، باعتبارها فِكَراً للآخرين قبل كلّ شيء، ما كان في إمكان فِكَر البروليتاريا، نظراً لكونها وُلِدت في الصراع، أن تَتجنّب (أو تزول) ترجمَتها إلى أفعال، وانتقالَها من الأفعال إلى تنظيم لخوض الصراع: في البدء منظّمات الصراع الاقتصاديّ، المتشكّلة حتّى قبل «الانصهار»، أسلاف النقابات، ثمّ أحزاب سياسيّة.

ومرّة أخرى، خلافاً للممارسات السياسيّة العائدة للبرجوازيّة، كانت ممارسات البروليتاريا المنظَّمة ممارسات مباشَرة دائماً، بلا وسطاء. إذا كان البروليتاريّون يتّحدون في ما بينهم، فذلك لكونهم يعرفون أنّهم «لا يستطيعون الاعتماد إلّا على قواهم الذاتيّة». إنّهم هم من يُعلِنون الإضراب دفاعاً عن شروط حياتهم وعملهم. هم من يقومون بالانتفاضات للاستيلاء على السلطة. ونتيجة خبرة طويلة وقاسية تبقى الممارسات السياسيّة العائدة للبروليتاريا بعيدة عن الانقلابيّة، حيث يقوم خبير بتنظيم هجمة مفاجئة، كما عن العفويّة، حيث يحلم أصحابها بإضراب عامّ يعطي السلطة للشعب دون التزام سياسيّ. وبعكس المنظّمات السياسيّة البرجوازيّة، الواقعة تحت سيطرة قَبيل من سياسيّين أو تكنوقراطيّين، تميل المنظّمات السياسيّة البروليتاريّة إلى أوسع ديمقراطيّة في النقاش واتّخاذ القرار والتنفيذ، حتّى لو كان هذا التقليد معرَّضاً للضياع كذلك. وعلى قاعدة هذه التجربة السياسيّة الجماهيريّة الواسعة تقوم وتتقوّى إيديولوجيا سياسيّة جديدة، حيث لا يكون

(١) في صياغة أولى: «ضرورة».

التاريخ من صُنع الأفراد ولا من صُنع الفِكَر، بل من صُنع الجماهير، المنظّمة بحُرّيّة[1].

وبالطبع، تتميّز الممارسة السياسيّة البروليتاريّة عن الممارسة السياسيّة البرجوازيّة برُؤاها الاستشرافيّة كذلك. ليس رؤاها الذاتيّة (تريد البرجوازيّة إدامة استغلالها، وتريد البروليتاريا الثورة السياسيّة والاجتماعيّة)، بل رؤاها الموضوعيّة. فالبرجوازيّة، مع كونها واقفة على أشكال الممارسة التي تخصّها، إنّما تفتقِر إلى نظريّة عِلميّة حول قوانين صراع الطبقات وتأبى تَعَرُّف هذه النظريّة. إنّها تظلّ متوفِّرة على شيء من المَرويّات التي عالجناها في ما خصّ طبيعة صراع الطبقات. هي تَعتبِر أنّ ما مِن داعٍ على الإطلاق لزوال سيطرتها، ومعه زوال الطبقات وصراعها. وتَعتبِر نظام الاستثمار الذي تفرضه على الأجَراء أمراً طبيعيّاً وعاديّاً: لا بدّ من وجود رؤساء وإلّا تاهت الناس بلا مَراشِد وأصابها البؤس. يكفي درءاً لذلك أن يُكبَح جماحها، بالقوّة أو بوعود منتقاة. لا يساور البرجوازيّة أيّ شكّ في ديمومة النظام الذي تُمثِّل، أو أنّها، إذا ما أَخَذَتْ بهذا الشكّ (وقد بات يساورها أكثر فأكثر)، فللتحفيز على الدفاع عن نظامها بعزم مضاعَف. إلّا أنّها، على أيّ حال، تأبى أن تتعرَّف الداعيَ الموضوعيّ لشعورها بالخطر الداهم.

تعرف البروليتاريا، بفضل النظريّة الماركسيّة، أنّ ما يصنع التاريخ هو صراع الطبقات. وبفضل هذه النظريّة تعرف أنّ الاقتصاد السياسيّ المزعوم ليس إلّا تشكيلة نظريّة من الإيديولوجيا البرجوازيّة، الغاية منها، ويرفدها في ذلك عِلم الاجتماع وعِلم النفس السائدين، تضليل المستغَلّين و«تكييف»ـهم مع وَضْعهم كمستغَلّين. وبفضلها تعرف أنّ الأزمات، حتّى «المعولَمة» منها، التي تصيب الإمبرياليّة، ستتمكّن البرجوازيّة من تجاوزها، إلّا إذا اجتاحت الجماهير مسرح التاريخ لإسقاط النظام البرجوازيّ. بفضل النظريّة الماركسيّة

(١) «(ج [ون] لِـ [ويس]: "الإنسان صانع التاريخ". الماركسيّة اللينينيّة: "الجماهير تصنع التاريخ" (لويس ألتوسّير، «ردّ على جون لِويس»، في: ردّ على جون لويس، م س، ص ٤٢.

نفسها تعرف البروليتاريا أنّ نظام أيّ مجتمع طبقيّ يقوم بكامله على دكتاتوريّة الطبقة المسيطرة، ويجب بالتالي إسقاط الدكتاتوريّة البرجوازيّة بواسطة دكتاتوريّة البروليتاريا لتغيير مجرى التاريخ، و فتح الطريق إلى الشيوعيّة، التي ليست الاشتراكيّة منها إلّا «المرحلة الدنيا» (ماركس)[1]. إنّ معرفة قوانين التاريخ الضروريّة هذه، بعيداً عن كونها تدعو البروليتاريا إلى السلبيّة السياسيّة، إنّما توفّر لها، بالعكس، وسيلة التدخّل في التاريخ، بتنظيماتها وتحالفاتها. والبروليتاريا تعرف أنّ رؤاها المستقبليّة ليست طوباويّة، إذ إنّ الشيوعيّة ليست حلماً، بل ضرورة، وِجهة مَيْل فعليّ، منقوشة في التاريخ الراهن. بلى، الشيوعيّة ماثلة بيننا منذ مدّة طويلة، ليس فقط كبذرة، بل كحقيقة: مثلاً، في المنظّمات الشيوعيّة، وفي جماعات أخرى (دينيّة حتّى) أو نشاطات بشرط مطلَق: ألّا تشوبها أيّة علاقة تجاريّة، وأن تكون بالعكس تجمّعاً حُرّاً لأفراد يَنشدون تحرير البشر ويعملون وِفْق ذلك.

هذا ما يعطي ممارسة الشيوعيّين هذا الطابع المميَّز بفرادته: إنّهم أناس «ليسوا كالآخرين». لا يكون الشيوعيّون أناساً «كالآخرين» حتّى عندما ينشطون ضمن برلمان أو مجلس بلديّ. ذلك أنّ نظرهم لا يحدّه الأفق البسيط المغلَق لهذه المجالس، ولا حتّى أفق ناخبيها: إنّهم ينشطون من أجل الجماهير العريضة، ليس من أجل اليوم فقط، بل من أجل الغد ومن أجل مستقبل الشيوعيّة. لذا هم قادرون، على هذه الأسس، أن يلتقوا عدداً من الناس ذوي الإرادة الطيّبة الذين يمكن أن يكونوا معتنقين إيديولوجيات مختلفة تماماً، كرجال الدين، مثلاً، إلخ، وينشطون عمليّاً في الاتّجاه نفسه.

أخيراً، ما يعطي ممارسة الشيوعيّين، أفضل البروليتاريّين وأكثرهم وعياً، خاصّيّتهم الأخيرة، هو أنّهم يسعون، في حقيقة الأمر، بممارستهم السياسيّة، إلى نهاية كلّ سياسة، بما فيه نهاية كلّ ديمقراطيّة، باعتبار هذه الأخيرة محدودة

(١) نقد برنامجي غوتا وإرفورت (Critique des programmes de Gotha et Erfurt, Paris, Éditions Sociales, coll. Classiques du marxisme », 1972, p. 32).

بقواعدها حتماً. ذلك أنّهم يعلمون أنّ كلّ سياسة مرتبطة بالدولة، شاءت أم أبت، وأنّ الدولة ليست إلّا آلة سيطرة الطبقة المستغِلّة، لكونها نتاج صراع الطبقات، وتخدم صراع الطبقة المسيطِرة بتأمين شروط إعادة إنتاج المجتمع الطبقيّ إجمالاً. ينشط الشيوعيّون بالتالي سياسيّاً للوصول بالسياسة إلى نهايتها. إنّهم يستخدمون السياسة، وصراع الطبقات وصولاً إلى يوم يشهد نهاية السياسة والصراع الطبقيّ. هذا هو الديالكتيك. كما قال هيغل: تَعَلَّم كيف تستخدم الجاذبيّة ضدّ الجاذبيّة، وستتمكّن هكذا من بناء بيت على قباب قائمة بذاتها.

يعلم الشيوعيّون كذلك، كما سبق للينين أن قال، وكما يتبيّن من التجربة اليوميّة، أنّ المرحلة التي تمرّ بأشدّ المصاعب هي الاشتراكيّة، هذا النهر المضطرب الجريان وذو التيّارات المتعاكسة، حيث يكون زورق الاشتراكيّة معرّضاً للغرق إذا لم تكن الدفّة محميّة بثبات، دفاعاً عنها ضدّ الرأسماليّين، بدكتاتوريّة البروليتاريا. ذلك أنّ الاشتراكيّة لم تَعُدِ الرأسماليّة، لكنّها ليست الشيوعيّة بعد. إنّها مرحلة انتقاليّة، حيث تتعايش علاقات رأسماليّة (القيمة الزائدة، العمل المأجور، النقود، الدولة وأجهزتها، نظام الأحزاب[1]) وعلاقات شيوعيّة (الملِكيّة الجماعيّة، الحزب، إلخ). ولايزال صراع الطبقات متواصلاً، في هذه المرحلة الانتقاليّة، ولو بأشكال جديدة يصعب تعرُّفها في أغلب الأحيان، وتُشكِّل خطراً يهدِّد مجرى اجتياز المرحلة. أجل، يظلّ الارتداد إلى الرأسماليّة ممكناً إذا جرى اتّباع خطّ اقتصادويّ ومثاليّ. فعلى عكس بقيّة لدى ماركس نفسه من إيديولوجيا نبوئيّة، ليس الانتقال إلى الشيوعيّة مضموناً مسبّقاً، حتّى مع المناداة، كما يفعل الاتّحاد السوڤياتيّ، بأنّنا بتنا نقوم بإرساء «الأسس المادّيّة» للشيوعيّة (مفهوم لا معنى له أبداً في النظريّة الماركسيّة التي يجري الكلام فيها على «قاعدة»، أي على البناء التحتيّ، وليس على «الأسس المادّيّة»، هذه التي يكون هكذا في الإمكان تمييزها عن علاقات

(١) في صياغة أولى: «الحزب الشيوعي».

الإنتاج). من هنا تبرز ضرورة اليقظة السياسيّة، التي ينبغي ألّا يغيب عنها أفق الشيوعيّة وألّا تضحّي أبداً بمستقبلها ولو البعيد مقابل إصلاحات فوريّة، مع كونها تعلم أنّ ذلك المستقبل احتماليّ.

أينبغي أن نضيف أنّ الإيديولوجيا البروليتاريّة، إذ تستلهم بهذا العمق ممارسةً سياسيّةً بهذه الأصالة، يمكن أن تترك تأثيرات تحمل طابعها في معظم الممارسات الأخرى؟ يمكن أن تُرتجى منها نتائج مدهشة ولو بقليل من تطبيق دروس هذه الممارسة في مجالات ممارسة الإنتاج، وتنظيم العمل، وديمقراطيّة الحزب وغيره من المنظّمات، وحتّى علوم الطبيعة. لكنّنا نُحجِم عن استباق الأمور، تمثّلاً بماركس في رفضه «إغلاء قُدور المستقبل». فالمهمّ أن نكون منتبهين لكلّ ما يمكن أن يولد، ولما بات في صدد أن يولد من حولنا.

ماذا نستبقي من هذا التحليل السريع للممارسة السياسيّة؟ أنّها تُظْهر علاقة نوعيّة بالتجريد. لا غِنى للممارسة السياسيّة عن تجريدات، شأنها في ذلك شأن ممارسة الإنتاج، والممارسة التقنيّة، والممارسة الإيديولوجيّة. أوّلاً لأنّها في المطلق مشروطة بعلاقات (اقتصاديّة، سياسيّة، إيديولوجيّة) تطبعها بطابعها في تحديداتها كافّة. ثمّ لأنّها تحت هذه العلاقات تتولّى بنفسها إنتاج تجريدات، عمليّة أوّلاً، ثمّ مجرَّدة ونظريّة، بحيث تُعدِّل الحقل الخاصّ لنشاطها ولمراجعاتها. أخيراً لأنّ هذه التجريدات تؤول إلى «ملاقاة» تجريد خاصّ بعِلم أنشأه بالطبع مثقّفون مسلّحون بجمّاع ثقافة عصرهم، إلّا أنّهم عاجزون عن بناء عِلم إلّا على المواقف النظريّة (الفلسفيّة) الخاصّة بالطبقة البروليتاريّة.

لكن يوجد هنا مع ذلك اختلاف سبقت الإشارة إليه في ما يتعلّق بالممارسة الإيديولوجيّة، وهو يزداد شدّة. ذلك أنّ كلّ هذه السيرورة الاجتماعيّة للممارسة السياسيّة، حتّى عندما ترتدي شكل الانقسام التناحريّ الخاصّ بالصراع الطبقيّ (هكذا تكون الحال دائماً في المجتمعات الطبقيّة)، لا تتعلّق بموضوع خارجيّ تَعلُّقَها بالسيرورة نفسها. ولعلّنا استطعنا أن نبيّن

أنّ فـي حالـة الممارسـة السياسـيّة البرجوازيّـة كان الأمـر يتعلّـق بجعـل الآخريـن يقومون بعمـل البرجوازيّـة نفسـها، بالتالـي «اسـتعمال» المسـتغَلّين مِـن قِبَـل البرجوازيّـة للتأثيـر فـي وضـع العلاقـة الطبقيّـة. كان الأمـر يتعلّـق، علـى كلّ حـال، حسـب الرسـم البيانـيّ العـامّ، باسـتخدام وسـائل الفعـل بهـدف تحويـل الوضـع القائـم (أو ابقائـه عـل حالـه، بالدفـاع عنـه). لكـن حتّـى فـي هـذه الحالـة كان «ذات» السـيرورة، والمقصـود البرجوازيّـة، متورِّطـاً فيهـا، ولـم يكـن بالتالـي متدخّـلاً فـي الخـارج فـي وَضْـع قائـم: بالعكـس تمامـاً، إنْ هـو وضـع العلاقـات الطبقيّـة الـذي كان، علـى نحـوٍ مـا، يعمـل علـى ذاتـه، بواسـطة البرجوازيّـة التـي تقـوم، فعـلاً، بجعـل مسـتغَلّيها يعملـون مكانهـا ولمصلحتهـا. هـذا للقـول، بالنظـر إلـى الأمـر إجمـالاً، إنّ هـذه الممارسـة كانـت تنتمـي إلـى تعريـف أرسـطو الثاني(تحويـل الـذات بالـذات) أكثـر بكثيـر مـن انتمائهـا إلـى تعريفـه الأوّل (إنتـاج موضـوع خارجـيّ).

وأحـرى بذلـك أن ينطبـق علـى الممارسـة السياسـيّة البروليتاريّـة. فهـذه المـرّة ليـس هنـاك أيّ وسـيط، إذ تختـصّ هـذه الممارسـة بـأن تأخـذ هـذا الشـرط علـى عاتقهـا، فتُحقِّـق وحـدة تحويـل الوضـع الموضوعـيّ وتحويـل الـذات. وقـد قـدّم ماركـس الصياغـات الأولـى لهـذا التماثـل فـي موضوعـات حـول فوربـاخ، حيـث يتكلّـم علـى الـ«پراكسـيس» (المراسـيّة) الثـوريّ كتماثـل تحويـل الموضـوع (ميـزان القـوى) وتحويـل الـذات (الطبقـة الثوريّـة المنظَّمـة). وفـي هـذه الحالـة، يـزول مـا كان متبقّيـاً فـي الممارسـة السياسـيّة البرجوازيّـة مـن خارجيّـة العلاقـة، بيـن الذيـن يقـودون والذيـن يعملـون، بيـن الفِكَـر والفعـل، ليفيـد مـن زوالهـا ديالكتيـك توحيـد وتحويـل متبـادل بيـن الوضـع الموضوعـيّ والقـوى الثوريّـة المنخرطـة فـي المعركـة.

هـذه العلاقـة الجديـدة، هـذا التجريـد الملمـوس الجديـد، هـو مـا يعطـي الطـرحَ المـادّيّ- الماركسـيّ حـول أوّليّـة الممارسـة علـى النظريّـة كلّ معنـاه. فمـن الجلـيّ فـي ذلـك أنّ التعـارض الترسـيميّ بيـن ممارسـة محـض مادّيّـة، مـن جهـة، ونظريّـة محـض روحيّـة وتأمّليّـة، مـن جهـة مقابِلـة، هـو تعـارض مـن قبيـل تعارضـات

الفلسفة المثاليّة، نظراً إلى أنّ الممارسة السياسيّة هنا مشبعة بالنظريّة، وأنّ النظريّة السياسيّة بكاملها تستلهم «دروس الممارسة».

إنّ إعمال الفِكْر في مسألتي العلاقة بين الممارسة والنظريّة، وأوّليّة الممارسة على النظريّة، يجب أن يكون بلغة المضمون: فمن الممارسة يمكن أن يصدر كلّ تحويل للنظريّة الموجودة سَلفاً، لكن لا وجود أبداً لممارسة خالصة، مجرّدة من النظريّة. والنظريّة، في المقابل، المبنيّة فوق مخزون من تحوّلات الصراع السياسيّ، تعيد إلى الممارسة كتجريدات عِلميّة خصبة، ما تلقّته من الممارسة كتجارب ملموسة. هكذا تُشكِّل وحدة النظريّة والممارسة دائرةً، أو، لمن يفضِّل، عجلةَ قاطرة: مثقلة دائماً بساعد يضبط ويسرِّع دورانها، ويمثّل هنا الممارسة. لكنّ هذا الثقل الذي يضبط الحركة ويعيد إطلاقها يكون هو نفسه مثبتاً على دائرة العجلة. يؤكّد تحليل الممارسة السياسيّة بالتالي ما بيّنَته لنا التحليلات السابقة: تَعرُّف واقع كون كلّ ممارسة مشروطة بعلاقات مجرّدة، تتوقّف، في نهاية المطاف، على العلاقات الاجتماعيّة، بالتالي على العلاقات الطبقيّة. فالممارسة السياسيّة، من زاوية النظر هذه، تحتلّ وضعاً مميَّزاً، نظراً إلى أنّ ما لديها كمادّة أوّليّة وكعامل وكأدوات إنتاج إنّما يتشكّل من هذه العلاقات الطبقيّة نفسها، مباشرةً.

هل بات في إمكاننا الانتقال إلى الممارسة الفلسفيّة وأشكال التجريد التي تخصّها؟ لا، إذ يلزمنا قبل ذلك أن نعالج ممارستين قبلها مهمّتين جِدّاً [البحثنا]: ممارسة التحليل النفسيّ والممارسة الجماليّة.

١٤
الممارسة التحليليّة

يمكــن أن نقــول إنّ بدايــة تَقبُّــل ممارســة التحليــل النفســي (أو «الممارســة التحليليّــة») التــي كان فْرويْــد قــد أسّســها مطلــع القــرن [العشــرين]، وبدايــة ملاحظــة مــدى تأثيرهــا الإيديولوجــيّ والسياســيّ، تعــودان إلــى الحــرب العالميّــة الأخيــرة فقــط. ذلــك أنّ اكتشــافها كان يُعتبَــر نوعــاً مــن فضيحــة!

بالفعــل، كان فرويــد قــد شــرع فــي طــرح وجــوب الانتهــاء مــن التصــوّر المثالــيّ البرجــوازيّ الــذي يتمثّــل الإنســان كائنــاً خالــصَ الوعــي، ذاتــاً حسّاســاً، حقوقيّــاً، أخلاقيّــاً، سياســيّاً، دينيّــاً، فلســفيّاً، كائنــاً شــفّافاً «بــلا قفــا». لــم يكــن فرويــد فــي صــدد أن يقــول مــا كان علمــاء وظائــف الأعضاء/الأعصــاب الحيّــة يقولونــه منــذ أمــد: أنّ للإنســان جســم ودمــاغ، وأنّــه عندمــا يفكّــر، لا يَعــرِف مــاذا يجــري لا فــي جســمه، ولا فــي دماغــه. وهــذا مــا قالتــه الفلاســفة دائمــاً. لــم يكــن فرويــد فــي صــدد أن يقــول إنّ الإنســان، عندمــا يفكِّــر، وبمــا أنّ معظــم أفــكاره ليســت إلّا نتــاج النشــاط الاجتماعــيّ البَرَّانِــيّ بالنســبة إليــه، لا يعــرف مــا هــي آليّــة إنتــاج تلــك الأفــكار: هــذا مــا قالــه المؤرّخــون وغيرهــم مــن علمــاء الاجتمــاع منــذ أمــد. لــم يكــن فرويــد يتكلّــم علــى هــذه «البَرَّانيّــات». كان يتكلّــم علــى بَرّانــيٍّ ضِمْــن الفِكْــرِ نفســه.

كان فرويــد يقــول إنّ الفِكْــر، مــن حيــث نِصابــه الجوهــريّ، لاواعٍ، لكنّــه مُفَكِّــر، وإنّ الجانــب الواعــي فيــه محــدود. لــم يكــن فرويــد بــذا يتكلّــم علــى الوعــي، ولا علــى الــذات الواعــي، إنّمــا علــى «جهــاز نفســيّ» يُفكِّــر وَحْــدَه، دون ذات، ويفــرض «أفــكاره اللاواعيــة» علــى ذلــك الجانــب منــه الحائــز علــى فِكْــر ســابق للوعــي وفِكْــر واعٍ. يــروي فرانســوا موريــاك أنّــه فــي طفولتــه كان يعتقــد أنّ «الكبــار كانــوا بــلا

إسْت». والحاصل أنّ الإنسانيّة، في الماضي، ووصولاً إلى فرويد، لم تكن تعتقد أنّ للفكْر «إسْت»، لم تكن تعتقد أنّ وراء الوعي، ومربوطاً به كحقيقته، كان هناك «لاواع»، (مع أنّها، قبل فرويد، كانت قد ارتابت في الأمر)، لاواعٍ «يفكِّر على طريقته، مُكَوَّناً لا مِن حقيقة بيولوجيّة او اجتماعيّة، بل مِن حقيقة لامادّيّة خصوصيّة جِدَاً.

كان الفيلسوف المسيحيّ مالْبرانْش قد سبق إلى القول في كلامه على الله «إنّه يفعل فينا دوننا[1]». كان اللاواعي الفرويديّ يتصرّف على هذا النحو، مع حِفظ النِسَب. كان شيء ما، «هذا» ما، غير قابل للتسمية، يفعل فِعله في «جهاز(نا) النفسيّ»، بالتالي فينا، دون إشراف إرادتنا الواعية، ويتحكّم حتّى بأفكارنا الواعية وأفعالنا الواعية.

لم يكن هناك من حاجة إلى الذهاب بعيداً بحثاً عن أمثلة ملموسة على هذه الحقيقة: في الحُلم، أو في الحياة اليوميّة، أو في الغرائز الأكثر غرابة. الحكاية التي مرسَحَها سوفوكْل عن ابن يقتل أباه ويتزوّج أمّه، وجدها ديدرو لدى أطفال الجماعات البدائيّة أنفسهم: لنَدَعْهم يتصرّفون، وسيَعِنّ لهم أن يقتلوا أباهم ويضاجعوا أمّهم[2]! يا لغرابتها من «غريزة»، إذ إنّها غريبة بالنسبة إلى كلّ عقل، باعثة على النزق كالجوع، ومع ذلك بلا أيّ حافز يمكن مقارنتها به، إذ هل من مكسب يُرتجى من هذه الجريمة وهذا السِفاح لا يمكن الحصول عليه في علاقة جنسيّة لا تنطوي على خطر؟ فكلّ رَجُل في هذه الحالة، وكلّ وَلَد على أيّ حال، يكون، بالاستقلال عن ارادته، «مُعتَمَلاً» من جوّاه من قِبَل قوّة أقوى منه.

---

(١) أنظر: أفكار حول الدافع الجسديّ الكامن، في نيكولا مالبرانش، الأعمال الكاملة (Malbranche, Œuvres complètes, éd. A. Robinet, t. XVI, Paris, Vrin, 1958, P. 35). «في هذه المشاعر وفي هذه الحركات (الشبق) التي يُحدِثها الله فينا بدوننا، تكمن مادّة الخطيئة». «الله كمسبِّب فعّال يُحدِث فينا دوننا كلّ إدراكاتنا الحسّيّة وكلّ تحرّكاتنا».

(٢) أنظر: دوني ديدرو، الأعمال الكاملة، (Le neveu de Rameau, éd. H. Coulet, dans D. Diderot, Œuvres complètes, t. XII, Paris, Hermann, 1975, p. 178). «في حال تُرِك البدائيّ الصغير على سجيّته محتفظاً بتخلّفه العقليّ بحيث يضمّ إلى النزر اليسير من عقل طفل في السرير عنفَ رجل في الثلاثين، فسيدقّ عنق أبيه ويضاجع أمّه».

ومـاذا عـن «الأفعـال المُفَوَّتـة» فـي الحيـاة اليوميّـة، هـذه الإيمـاءات غيـر المُبَـرَّرة، الأقـوى مـن أيّ تبريـر، والمُجَـرَّدة فـي الظاهـر مـن المعنـى، مـع كونهـا تشـي برغبـة لاواعيـة، إمّـا فـي نسـيان تفصيـل مـا، إمّـا فـي إحيـاء ذكـرى مـا، وبكلمـة، فـي «تحقيـق» رغبـة لاواعيـة؟ كان فرويـد يفـكّ رموزهـا بسـهولة مُحَيِّـرة، مثلمـا كان يفـكّ رمـوز الأحـلام. كان أقـدم التقاليـد الإنسـانيّة قـد عـزا إلـى الأحـلام قـدرات تكهّنيّـة: كان هـذا الاعتـراف يُفصِـح عـن الرغبـة اللاواعيـة لـدى البشـر فـي التحَكُّـم بمسـتقبلهم. لكـن، فـي التفاصيـل، كـم مـن الرغبـات اللاواعيّـة كانـت تتكشّـف لـدى تحليـل هـذه الحكايـات الغريبـة، المؤلَّفـة فـي اليقظـة ممّـا «انْحَلَـم» فـي المنـام، واسـتُنقذ مـن النسـيان كـي تتسـنّى روايتـه! كان فرويـد يتكلّـم علـى «تحقيـق رغبـات» بالتعبيـر نفسـه (Wunscherfüllung) الـذي كان يسـتخدمه الفيلسـوف الألمانـيّ فوربـاخ قبـل خمسـين سـنة فـي كلامـه علـى الديـن[1].

كان يجـب إذاً تفسـير كلّ هـذه الوقائـع التـي كانـت قابلـة لأن يلاحظهـا أيّ شـخص، واسـتخلاص الـدروس منهـا. وهـذا مـا فعلـه فرويـد، الـذي خلـص إلـى افتـراض أنّ، وراء هـذه الأفعـال ووعيهـا، يوجـد جهـاز لاواعٍ حيـث تعمـل رغبـات لاواعيـة، تحرِّكهـا «دوافـع» هـي قـوى توجـد علـى حـدود البيولوجـيّ والجهـاز النفسـيّ، موظَّفـة حسَـب قوانيـن تَقاسُـم اقتصـاديّ وحركـيّ فـي تشـكيلات متخصِّصـة جِـدّاً، قليلـة العـدد، وفائقـة الغرابـة، تُسـمّى اسـتيهامات.

كان فرويـد يفهـم الاسـتيهامات علـى أنّهـا «نـزوات»، بالتالـي تمثّـلات خياليّـة، لكـن لاواعيـة، تتمتّـع باسـتقلاليّة وفعاليّـة، ولـم يكـن لهـا مـن وجـود إلّا بتَعَيُّـن تَوَزُّعهـا

---

(١) لودفيـغ فوربـاخ، فـي جوهـر المسـيحيّة (L'Essence du christianisme, trad. J. P. Osier, et J.P. grossein, Paris, Maspero. Coll. « Théorie », 1968, p. 355). «كلّ رغبـة ممثّلـة كمُشـبَعة هـي حَـدَث». زيغمونـد فرويـد، ولادة التحليـل النفسـيّ (S. Freud, Naissance de la psychanalyse, Lettres à W. Flieb, notes et plans, Paris, 1956, p. 246). «لا يشـكّل الحلـم وحـده إشـباعاً للرغبـة، هنـاك كذلـك المدخـل الهسـتيريّ. هـذا صحيـح بالنسـبة إلـى العـارض الهسـتيريّ، وربّمـا أيضـاً بالنسـبة إلـى الوقائـع العصابيّـة، الأمـر الـذي سـبق أن تَعَرَّفْتُـه فـي الهذيـان الحـادّ».

أنظر ألتوسّير، «حول فورباخ» في كتابات فلسفية وسياسية، م س، مجلد ٢، ص٢٢٧.

على «مرسح» ما، حيث كانت تتمثّل جنباً إلى جنب، في علاقات تجاذب أو تنابذ، وكانت تبدو تمثيلاً، ضمن عنصر اللاواعي، لتَوَزُّعات تتماثل وأوضاع حقيقيّة مستقاة من عهود الطفولة الأولى. هناك، إبّان الطفولة الحقيقيّة، الطفل الصغير، وأمّه (موضوع حُبّه الأوّل)، وأبوه (إلى الإخوة والأخوات). وتقوم بين هذه الشخصيّات الحقيقيّة علاقات تبعيّة، وحُبّ، وخشية، وتنافس، إلخ، بحيث يتسنّى للطفل شيئاً فشيئاً الدخول في اختباراتها المجزِيَة أو المخيِّبة. ويبدو أنّ هناك كذلك، في اللاواعي، لكن في شكل استيهام، المُعادِل لكلّ تلك «الشخصيّات»، إنّما مُمَثَّلة في شكل صُوَر لاواعية (imagos) تكون في أغلب الأحيان مُكثَّفة: يحدث أن يمثِّل استيهامُ الأمّ صورةَ الأب، واستيهامُ الطفلِ نفسه صورةَ الأب أو الأمّ كذلك، إلخ.

لكنّ الأكثر لَفْتاً للاهتمام في ذلك هو أنّ العلاقات بين هذه «الشخصيّات» الاستيهاميّة تبدو في «مرسح» اللاواعي، هذا «المرسح الآخَر» (فرويد)، كما لو أنّها متّصلة في ما بينها برغبات جنسيّة. يرغب الطفل فعلاً في «مضاجعة» أمّه التي تتركبّ تباعاً كـ«شخصيّة»، ابتداءً من «المواضيع الجزئيّة»، الثدي، الوجه، إلخ، التي تكون وحدها في متناوَل اليد إبّان اللحظات الأولى من الوجود الطفوليّ. لنلاحظ أنّ اكتشاف فرويد وجودَ «النشاط الجنسيّ الطفوليّ» لم يتمّ انطلاقاً من المعاينة الحقيقيّة، الأمر الممكن كذلك، بل انطلاقاً من تحليل استيهامات البالغين خلال المعالجة التحليليّة. ويا للفضيحة الظريفة التي أثارها تأكيده على وجود ذلك النشاط، في وجه ثقافة سعت دوماً، بلاهوادة، برقابتها الضارية، إلى مصادرة الإشارة إليه. لكن كان يجب التقدّم بهذه الفرضيّة فعلاً لتفسير الوقائع التي أظهرها الاختبار في الحياة اليوميّة (الحلم، إلخ)، كما في تحليل لاواعي البالغين المعالَجين بالتحليل. ودون ذلك، كانت هذه الوقائع كلّها ستبقى عصيّة على الفهم.

بالاشتغال على هذه الوقائع، تَوصَّل فرويد إذاً إلى تشكيل تجريدات

خاصّة من شأنها تبيان لتلك تمايزها، فكانت «الطوپيكات[١]» المعروفة (التوزيعات الموضعيّة topiques). تُطلَق تسمية «طوپيك» على نحوٍ مُعيَّنٍ من الترتيب في فضاء تجريديّ حيث يَتمثَّل عدد من الحقائق المحدَّدة التي تقوم بدور خاصّ ارتباطاً بخصائصها، وخصوصاً بعلاقاتها. هكذا، قام فرويد أوّلاً، في «طوپيك» أوّل، بوضع «اللاواعي» (بقصد القطع مع أيّة فكرة تحيل إلى وعي وذات[٢]). وفوق «اللاواعي»، باعتباره المكان الخاصّ بالأفكار اللاواعية (أو النزوات أو الاستيهامات)، وَضَعَ «ماقبل الواعي»، وهو المكان الخاصّ بالأفكار غير الواعية، لكن القابلة أن تصبح واعية إراديّاً (الذكريات العاديّة). وفوق «ماقبل الواعي» وَضَعَ، ليس الوعي، بل «الواعي»، جهاز الإحساس والفعل. وأَدخَل، بين مجموعة الواعي - ماقبل الواعي، من جهة، واللاواعي، من جهة ثانية، مُوَجِّهَ الاستبطان، هذه القوّة اللاواعية التي تَحول دون أن تَطْفو الأفكار اللاواعية على الوعي، والتي تحفظ القوّة الفعّالة الخاصّة بتلك الأفكار جَوّا اللاواعي. كان «اللاواعي» خزّان الطاقة العامّ الذي تتوزّع قواه، وِفْق حساب دقيق، على ماقبل الواعي وعلى الواعي، حيث تتسبّب بالظاهرات الغريبة التي كثيراً ما نشهد.

كان هذا التجهيز التجريدي قد بدا كافياً، أوّل الأمر، تفسيراً للوقائع. إلّا أنّ وقائع جديدة عَرَضَتْ، على وجه الخصوص في شأن طبيعة الـ«أنا»، المزعومة صاحبة وعي خالص، ما أجبر فرويداً على إدخال تعديل على تجهيزه. من هنا كان «الطوپيك الثاني» الذي وسّع في مجال اللاواعي ليضمّ الـ«أنا». فإذا بنا أمام توزيع جديد. ففي القاعدة، هناك الـ«هذا»، الذي لم يعد مقتصِراً على

---

(١) في ما يتعلّق بالـ«طوپيك» الأوّل، أنظر: فرويد، «اللاواعي». في: « L'inconscient » (1915), dans S. Freud, Œuvres complètes, t. XXIII, Paris, Puf, 1968, p. 203-242. في ما يتعلّق بالـ«طوپيك» الثاني، أنظر: فرويد، «ما وراء مبدأ اللذة» « Au-delà du principe du plaisir » (1920),Œuvres complètes, t. XV, 2e éd., Paris, Puf,) 2002).

(٢) مشطوب في المخطوطة: «أو قاعدة (من المفيد مقارنة الطوپيك الفرويديّ بالتوزيع الموضعيّ الماركسيّ المتعلّق بقاعدة وبناء فوقيّ)».

مجال فعله الخاصّ. وهناك فوقه الـ«أنا»، المتّصِلة بالواعي «إحساس - وعي»، وظيفة اليقظة والفعل، وتليها الـ« أنا الأعلى»، المرتبة اللاواعية التي تُمثّل الحَظْر وتستبطن الأفكار اللاواعية بدَفْعها إلى الـ«هذا»، وهناك أخيراً «المثال الأعلى للأنا»، أو تمثيل لاواعٍ/واعٍ للفكرة التي تلاحقها الشخصيّة النفسيّة اللاواعية/الواعية لتتماثل معها.

كان فرويد يقيم دائماً بين هذه المراتب المختلفة علاقات توزيع وتحاصص واستثمار واستثمار مضادّ، اقتصاديّة وحركيّة، لطاقة لاواعية مقرُّها في الـ«هذا»، ومتّصِلة، لا يقال كيف، بالواقع البيولوجيّ العميق لدى الفرد ونزعاته وغرائزه. وبفضل حسابه الاقتصاديّ هذا (كان فرويد هنا يستلهم نظريّة الاقتصاد السياسيّ الكلاسّيكيّ حول الإنتاج - التحاصص - التوزيع - الاستثمار، كما كان يستلهم المذهب الطاقيّ، للكيميائيّ الألمانيّ أوستڤالد الذي كان قد بنى نسقاً فلسفيّاً هائل الضخامة ليختزل كلّ شيء في الطاقة)، بات في إمكانه أن يجد تفسيراً لكافة الوقائع التي تَعرِض في تجربة الحياة اليوميّة كما في التجربة العياديّة لجلسات التحليل النفسيّ.

كان الوجه الأبرز والأكثر غرابة في هذه النظريّة أنّ فرويد بناها بكاملها دون مراقبة منهجيّة للظاهرات الموضوعيّة المتعلّقة بالجنس الطفوليّ: انطلق من معاينات فعليّة على بالغين، وقبل كلّ شيء، خلال جلسات التحليل النفسيّ للبالغين. كان بالتالي مُعرَّضاً لاتّهامه بالمجازفة في التعميم. لكنّ الوقائع التي عويِنَتْ في الجنس الطفوليّ أثبتت صحّة فرضيَّته: إذ تبيّن للمعاينة أنّ الأطفال الصغار يتمتّعون ليس بحياة جنسيّة أكيدة وحسب، بل حتّى بـ«انحرافيّة متعدِّدة الوجوه» (اختلافاً عن انحراف البالغين يمكن لميولهم الجنسيّة أن تذهب في الاتجاهات كافّة، وأن تَثبُت على المواضيع الجنسيّة كافّة، دونما تمييز).

إلّا أنّ ما كان الأكثر إثارة للدهشة، ولا يزال، هو الطابع المطلق الاستقلاليّة لهذه النظريّة كلّها وهذه الآليّة كلّها. بالفعل، تجري الأمور كلّها في آليّات اللاواعي، كما لو انّها تعيش حياةً مستقلّة تماماً، سواء بشروط عيشها

البيولوجيّة التي، مع ذلك، تؤمِّن تماسكها، أو بشروط عيشها الاجتماعيّة التي، مع ذلك، تحكمها بصورة غير مباشرة.

وأثارت هذه الأطروحة فضيحةً نظريّة وعُسْرَ فَهْم في الوقت نفسه. لم يكن من السهل تَقبُّل فكرة إمكان استقلال هذه الآليّات كلّها عن شروط وجودها، مع كون اشتراطها بالبيولوجيّ والاجتماعيّ بادياً للعيان. مع ذلك، كان لا بدّ، رغم المقاوَمات كلّها، من التسليم بالحقيقة الجليّة. كانت نظريّة فرويد، في عزلتها كجزيرة ظهرت فجأة وسط محيط شاسع مجهول، تحمل بالفعل تفسيراً للوقائع، و«تدور في مكانها»، دونما حاجة إلى مساعدة ممّا كانت تستند إليه، دون أن تكون متوقِّفة عليه، من الحقائق.

وقد اضطرّ تلامذة لفرويد إلى التقدّم بفرضيّات اضافيّة لشرح تلك المفارقة. يونغ باستدعائه «لاواعياً جَماعيّاً»، رايش باستدعائه البُنى العائلية التي تنعكس على الأنا الأعلى، إلخ. وواجه فرويد هذه التوسّعات كلّها بمقاومة ضارية، مكتفياً بالوقائع وبالشروح التي قدَّمها. وأسفر الأمر عن أزمات وانقسامات في حركة التحليل النفسيّ لم تجد سبيلها إلى الحلّ بعد.

هل كان يتوجّب، في هذه الظروف، القيام، بأيّ ثمن، بمحاولة ربط نظريّة التحليل النفسيّ بالحقائق التي يبدو في الظاهر أنّ هذه النظريّة تابعة لها، مثل البيولوجيا العصبيّة ونظريّة البُنى الاجتماعيّة والعائليّة، إذاً بالماركسية، وبالتالي، المجازفة بالوقوع في هذه الابتناءات الاعتباطيّة والخطرة، باستقراء نظريّة فرويد إمّا انطلاقاً من البيولوجيا، إمّا انطلاقاً من المادّيّة التاريخيّة؟ لقد ثبت بالتجربة أنّ في ذلك وقوعاً في المغامرة، كما تَبَيَّن، بوجه خاصّ، من محاولات رايش وتلامذته، الذين، رغم ما كان يدفعهم من طموح، لم يكن لهم أيّ تأثير سياسيّ على واقع الأشياء التي كانوا يدّعون اللإمساك بها.

أم كان من الأفضل التشديد على الإستقلاليّة الحقيقيّة لنظريّة التحليل النفسيّ، كما يفعل لاكان اليوم في فرنسا، مواجِهاً احتمال تعرّضه لانعزال عِلميّ موقّت، بل كذلك خطر الوقوع في العزلة؟ يبدو أنّ هذا الموقف الثاني

هـو الأصحّ[1]، موقّتاً أقلّه. ينبغـي أحيانـاً تَقَبُّـل ابقـاء نظريّـة معيّنـة فـي حالـة مـن عدم الاكتمـال العِلمـيّ الحَـذِر، دون اسـتباق اكتشـافات العلـوم المجـاورة. كمـا أنّ التجربـة تؤكّـد كذلـك، بالفعـل، أنّ اسـتكمال عِلـم مـا لا يتحقّـق بمرسـوم.

تُقـدِّم تجربـة تاريـخ نظريّـة التحليـل النفسـيّ، علـى أيّ حـال، الدليـل علـى أنّ تجريـدات موضوعيّـة، غيـر إيديولوجيّـة، لكـن ليسـت عِلميّـة بعـد، يمكـن أن تسـتمرّ علـى هـذه الحالـة، وينبغـي أن تسـتمرّ، طالمـا لـم تتوصّـل العلـوم المجـاورة إلـى درجـة مـن النضـج بحيـث تسـمح بإعـادة توحيـد «قـارّات» عِلميّـة متجـاورة. فكمـا أنّ عامـل الوقـت ضـروريّ للبلـوغ بالصـراع الطبقـيّ إلـى غايتـه، كذلـك يحتـاج البلـوغ بتَشَـكُّل العِلـم إلـى غايتـه كعِلـم إلـى وقـت. وفـوق هـذا كلّـه ليـس مـن المؤكَّـد أنّ نظريّـة التحليـل النفسـيّ تسـتطيع أن تتَّخِـذ شـكل عِلـم بـكلّ معنـى الكلمـة.

لكـن مهمـا يكـن مـن أمـر مصيرهـا النظـريّ، يظـلّ الطابـع الأبـرز لنظريّـة التحليـل النفسـيّ علاقتهـا بالممارسـة. وينبغـي أن نلاحـظ هنـا نقطـة رئيسـة هـي أنّ النظريّـة الفرويديّـة لـم تسـتطع أن تنبنـي إلّا علـى أسـاس مـن ممارسـة عِلميّة: ممارسـة الجلسـات العلاجيّـة، أو تحويـل العلاقـات الاسـتيهاميّة فـي اللاواعـي لـدى فـرد، ولـم تسـتطع أن تتطـوَّر إلّا عبـر إنتـاج ممارسـة يجـري ضبطهـا باسـتمرار خـلال التجربـة: تجربـة الجلسـة العلاجيّـة.

مـا هـي الجلسـة العلاجيّـة؟ إنّهـا وَضْـع تجريبـيّ، يمكـن مقارنتهـا مـن وجـوه عِـدَّة بتجهيـزات وتركيبـات اختباريّـة فـي العلـوم الاختباريّـة المعروفـة. لكنّهـا فـي الوقـت نفسـه وضـع عملـيّ، يُحـدِث تحـوُّلات فـي موضوعـه، بفضـل أدوات إنتـاج خاصّـة بهـذه النتائـج. تسـتحضر الجلسـة شـخصين فـي مـا يبـدو حالـة عزلـة محكومـة مـن ثالـث، قوانيـن اللاواعـي، وإخصائـيّ التحليـل، والمريـض، الـذي

---

(١) في صياغة أولى: «يبدو أنّ هذا الموقف الثاني هو الأصحّ، مع أنّ لاكان لم يتمكّن من مقاومة الإغراء بأن يستكمل فلسفياً نظريّةً ظلّ فرويد شديد الحرص على بقائها في حالة عدم الاستكمال العِلميّ الحذِر، كيلا يستبق اكتشافات العلوم المجاورة».

يسـمّيه البعـض (لاكان) المُحَلِّـل لإبـراز واقـع كونـه فـي نهايـة الأمـر محـرِّك تَحوُّلـه الذاتـيّ، مـن قبيـل «الطبيـب مطبِّبـاً نفسـه» حسـب التعبيـر العائـد لأرسـطو، بينمـا يقتصـر دور إخصائـيّ التحليـل علـى «مَفْصَلـة» (لاكان) كلام المحلّـل وتأميـن انعطافاتـه، باعتبـاره مثقَـلاً بـدلالات لاواعيـة. لـم يكـن يعالَـج بالتحليـل النفسـيّ إلّا عُصابيّـون (مرضـى، بالاختـلاف عـن الذُهانيّيـن أو المجانيـن، يبقـون علـى صلـة بالعالَـم البَرّانـيّ بينمـا يعانـون مـن اختـلال فـي صلتهـم بهـذا العالَـم). أمّـا حاليّـاً، وخاصّـة منـذ أعمـال ميلانـي كلايـن، فالتحليـل بـات يعالِـج الذهانيّيـن كذلـك، «المجانيـن» بـكلّ معنـى الكلمـة.

نسـتطيع، مـع أخـذ الاختلافـات فـي الحسـبان، أن نجـد فـي جلسـة التحليـل النفسـيّ، تلـك المقـولات التـي عهدناهـا فـي مـا يخـصّ الممارسـة. «المـادّة الأوّليّـة» هي المريـض نفسـه، واللاواعـي العائـد لـه، والآثـار الناتجـة عـن التجهيـز «المرَضـيّ» الخـاصّ باسـتيهاماته علـى وعيـه ومواقفـه العمليّـة فـي الحيـاة. ووسـائل الإنتـاج التـي تُحَقِّـق النتيجـة المرجـوّة هـي، مـن جهـة، النقلـة، التـي تُحَقِّـق التَمَثُّـل اللاواعـي بإخصائـيّ التحليـل، ومـن جهـة أخـرى، إعـداد (durcharbeiten) الاسـتيهامات اللاواعيـة مـن قِبَـل المحلِّـل وإخصائـيّ التحليـل. ولا تحصـل النقلـة (إذا حصلـت) إلّا بعـد بعـض الوقـت، عندمـا يتوصّـل المريـض بعـد عـدد مـن الجلسـات إلـى التمثّـل باخصائـيّ التحليـل، فـ«يعاملـه» علـى أنّـه بديـل شـخص من الأهـل (أب أو أم)، ويأخـذ بـ«الإسـقاط» عليه، أي ينسـب إليـه رغباتـه هـو اللاواعيـة، وكأنّهـا صـادرة عـن هـذه الشـخصيّة الحقيقيّـة التـي تصغـي إليـه دون أن تتفـوّه بكلمـة.

ولمّـا كان يسـتطيع أن يقـول كلّ شـيء، و«يجِـب» أن يقـول كلّ شـيء بمِـلء إرادتـه، فهـو يَتوَصَّـل إلـى التعبيـر، فـي منـاخ الغرابـة هـذا، عـن رغباتـه الخاصّـة اللاواعيـة. يظـنّ أنّـه يقـول شـيئاً، يعبِّـر عـن طلـب (سـاعدوني! أحِبّونـي!)، ويتبيَّـن لـه شـيئاً فشـيئاً أنّـه يقـول شـيئاً آخـر، نظـراً إلـى كونـه يعبّـر عـن رغبـة لاواعيـة (أرغـب فـي إزالتكـم مـن الوجـود! أرغـب أن أمـوت! أرغـب أن أكـون كلّـي القـدرة! أرغـب

أن أكـون محبوبـاً!). وشـيئاً فشـيئاً، يصبـح هـذا التناقـض ناشـطاً، ولـدى قيـام المريـض بالمقارنــة بيــن أفــكاره الواعيــة ورغباتــه اللاواعيــة، ينتهــي بــه الأمــر إلــى تشــغيل (durcharbeiten) هــذه علــى تلــك، وتلــك علــى هــذه، مــا يــؤدّي فــي النهايــة إلــى إعـادة توزيـع الـ«عِطْفـات» (تَعَلُّقـات عاطفيّـة عميقـة ولاواعيـة بِصُـوَر معيَّنـة استيهاميّة لاواعيـة)، وإلـى تجديـد تَـوازن الجهـاز النفسـيّ اللاواعـي والواعـي فـي مجملـه.

عندئـذٍ[1] يتدخّـل الـ«شـفاء» الـذي يبلـغ لحظتـه الأخيـرة بتصفيـة النقلـة المضـادّة. ذلـك أنّ إخصائـيّ التحليـل، علـى عكـس فكـرة تقريبيّة تجعـل منه «مُحـرِّكاً غيـر متحرِّك» أشـبه باللـه الأرسـطْيّ بابتعـاده وبرودتـه، يقـوم، هـو الآخـر، بتشـغيل رغباتـه اللاواعيـة علـى المريـض: إمّـا بالإصـرار علـى الاحتفـاظ بـه معـه، إمّـا بالسـعي إلـى التخلّـص منـه قَبْـل الأوان. علـى إخصائـيّ التحليـل بالتالـي، كـي يوصـل التحليـل إلـى غايتـه، أن يحلِّـل النقلــة المضــادّة العائــدة لــه، بمســاعدة مــن المحلِّــل، الــذي لا يتوقّــف عــن لعــب دوره الناشـط. ففـي حـال لـم تكتمـل تصفيـة النقلـة والنقلـة المضـادّة كلتيهمـا، يمكـن أن تتحـوّل الجلسـة العياديّـة إلـى مـا وصفـه فرويـد فـي نصوصـه الأخيـرة بـ«التحليـل الدائـم». أمّـا فـي حـال تمّـت هـذه التصفيـة، فيمكـن للجلسـة أن تكتمـل، وللمريـض أن يعـود إلـى حياتـه الشـخصيّة فـي ظـروف مؤاتيـة.

لعلّنــا اســتخلصنا مــن تجهيــز الجلســة وممارســتها أنّ التحليــل يمثّــل تجربــة ملموسـة لا مُعـادِل لهـا، أو يـكاد. وليـس لإخصائـيّ التحليـل فيهـا شـيء مـن الطبيـب، أي مــن تلــك الســلطة التــي خصّهـا المجتمـع بمعـارف عِلميّـة تُخَوِّلهـا التطبيـب، أي الاسـتجابة لطلـب الشـفاء، مـن قِبَـل مريـض يعـرف موضـع ألمـه ويقصـد الطبيـب كـي يشـفى منـه. وتشـكِّل الممارسـة التحليليّـة أشـدّ مـا وُجِّـه مـن انتقـاد ومسـاءلة علـى الإطـلاق إلـى الممارسـة الطبّيّـة، أو إلـى أيّـة ممارسـة فيهـا «ذات يُفتـرَض فيـه

(١) عبارة مشطوبة: «مع أنّ ما من تحليل قابل للاكتمال».

أن يَعرِف» (لاكان[1])، قادر على أن يشفي وينصح بالسلطة المعطاة له من معارفه ومن المجتمع. ليس إخصائيّ التحليل طبيباً، ولا مستشاراً أخلاقيّاً أو عمليّاً، ولا أستاذاً أو كاهناً، ولا حتّى صديقاً. إنّه ببساطة العامل الصامت في مسار عمل بلا ذات، حيث تتواجه بصمت، لكن بالفعل، استيهامات (عائدة له) مع استيهامات فرد آخَر (المحلِّل)، للتوصّل إلى استعادة توازنها في وضع ينهي اضطرابات حالته النفسيّة.

كان للتحليل النفسيّ، بإدخاله ممارسةً جديدة في عالَم الممارسات، نتائجُ عظيمة التأثير في الإيديولوجيا والفلسفة. ففي أوج سيطرة الإيديولوجيا والفلسفة الحقوقيّتين والأخلاقيّتين والدينيّتين البرجوازيّتين، في أوج سيطرة فلسفة الوعي والذات (كان هوسّرل معاصراً لفرويد)، شرعت نظريّة التحليل النفسيّ بتحقيق «انقلاب كوپرنيكيّ» حقيقيّ. كان يسود الاعتقاد، قبل كوپرنيك، بأنّ الشمس تدور حول الأرض. وفرض كوپرنيك الحقيقة الموضوعيّة بأنّ الأرض تدور حول الشمس. كان يسود الاعتقاد، قبل فرويد، بأنّ كلّ شيء في الإنسان يدور حول وعيه، وبأنّ الوعي هو جوهر الإنسان. وفرض فرويد حقيقة أنّ الوعي ليس إلّا نتيجة صادرة عن أصل، وأنّ الوعي الإنسانيّ «يدور» حول اللاواعي. وبذلك تلقّت المعتقدات الإيديولوجيّة المسبّقة، الأخلاقيّة والحقوقيّة والدينيّة، ضربة كان من الممكن أن تكون قاضية، لو لم تكن تلك المعتقدات مدعومة من النظام التقليدي البرجوازيّ كلّه. هذا النقد الفرويديّ الموجَّه إلى الـ« homo psychologicus » (الإنسان كائن نفسانيّ من حيث الجوهر)، القابل للمقارنة، في تاريخ الفِكَر، بالنقد الماركسيّ فقط الموجّه

(١) السمينار XI، «التقمّص النفسيّ»، سمينار بتاريخ ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦١، gaogoa.free.fr/Seminaires_HTOL/09-ID15111961.htm.

«ذلك أنّه، في السلالة الفلسفيّة التي تطوّرت ابتداءً من الأبحاث الديكارتيّة المنسوبة إلى الـ«كوجيتو»، لم يوجد إلّا ذات واحد يمكن أن أصنّفه [...] تحت هذا الشكل، كذات يُفترَض فيه أنّه يَعلَم [...]. الآخَر هو مستودَع مَن فقدوا الصفة التمثيليّة مِن ممثّلي مَن يُفترَض فيهم أنّهم يعلمون، وهذا ما نسمّيه باللاواعي لكون الذات قد أضاع نفسه في هذا الافتراض بأنّه يَعْلَم».

إلى الـ«homo economicus» (الإنسان معرَّفاً بحاجاته الاقتصاديّة)، كان له عواقب بالغة الأهمّيّة في الفلسفة كلّها. وقد لعب لاكان في فرنسا دوراً مهمّاً في الاعتراف بهذه النتائج، حتّى مع كونه اضطرّ إلى تأويلها بطريقة خاضعة للنقاش[1]. وقد ظهرت محاولة لإقامة صلة ما بين فلسفة فرويد المادّيّة وفلسفة ماركس، الأمر الذي أدّى إلى بعض النتائج المثيرة للاهتمام، ولا علاقة لها أبداً مع محاولات سابقة تتّصف بالمغامرة، كمحاولة رايش[2].

ما هي الدروس التي تُستخلَص من انبثاق ممارسة فرويد الخارقة؟ بدايةً، هذا الدرس الأوّل بإمكانيّة أن تنبثق ممارسات فوق أساس من خبرات متروكة بوراً لقرون من الزمن، فتُجدِّد تماماً حقلاً من تلك الخبرات. ثمّ بأنّ هذه الممارسات تنبثق دائماً في ظِلّ علاقات مجرَّدة محدَّدة، حتّى لو كان تَكوُّنها يَتَّسِم بمفارقة كلّيّة: يكفي أن تتكشّف تلك العلاقات عن تَلاؤمها مع طبيعة الموضوع المستجِدّ المنبثق في تَعَرُّفه. أخيراً بأنّ تلك العلاقات، حتّى عندما تساوي علاقات التحليل النفسيّ في كونها غير معهودة (علاقات نقلات اللاواعي المتبادلة)، تكون حاسمة بالنسبة إلى النظريّة، كما بالنسبة إلى الممارسة المعنيّة. زِدْ على هذا أنّ الممارسة التحليليّة تُغْني حدس أرسطو القديم بشأن المراسيّة (الپراكسيس)، حيث الذات يُنتِج نفسه بنفسه، بتَوسُّط من اخصائيّ التحليل، تَحوُّلَه الخاصّ. بهذا أيضاً تقترب الممارسة التحليليّة من الممارسة الثوريّة، مع فارق الاختلاف في موضوعهما بالطبع، نظراً إلى كون الممارسة التحليليّة تتناول التجهيز الخاصّ بلاواعٍ فرديٍّ فقط، في حين أنّ الممارسة الثوريّة تُحوِّل البنية الطبقيّة لمجتمع.

هذا التقارب الأخير لا يمرّ دون عواقب، على الصعيدين النظريّ والعمليّ على حدّ سواء. ففرويد نفسه كان قد لاحظ وجود ما يشبه التوازي

(١) في صياغة أولى: «قابلة للنقاش نسبيّاً».

(٢) على الأرجح كان ألتوسّير يفكّر هنا بمجلّة «دفاتر التحليل النفسيّ» (١٩٦٦-١٩٦٩)، (Cahiers pour l'analyse)، وهي مجلّة لاكانيّة شارك في تأسيسها بعض تلاميذه. صدر منها عشرة أعداد، متوفّرة على الأنترنت على العنوان: cahiers.kingston ac uk

(راجع الأطروحة السپينوزيّة)[1] بين الصوَر اللاواعية (imagos) والوجوه الاجتماعيّة للشخصيّات العائليّة، بين الإخراج المسرحيّ للّاواعي والإخراج المسرحيّ للعائلة، بين الرقابة الاجتماعيّة والاستبطان اللاواعي، إلخ. لكنّ فرويد لم يسمح لنفسه بالمضيّ أبعد من هذه الإشارة، وإلّا لوقع في الانحراف السوسيولوجيّ، معتبراً الصوَر اللاواعية نَسْخاً بسيطاً، أو صوَراً للشخصيّات الاجتماعيّة العائدة للعائلة. وقد يأتي يوم يصبح من الممكن فيه تجاوز المستوى الحاليّ من المقاربة تلميحاً، التي لا تزال دون متابعة، عندما ستطرأ اكتشافات جديدة في علوم تبدو «مجاورة» (الفيزيولوجيا العصبيّة؟ نظريّة البنية العائليّة والإيديولوجيا العائليّة؟). لكن لا يمكن استباق الأمور في ما خصّ التطوّرات المستقبليّة دون التعرّض لمخاطر، عبثاً واجَهها رايش في حينه، ويواصل اليوم التعرُّضَ لها القائلون بيساريّة تُنادي بالعفويّة.

إذا أراد عِلم من العلوم الحفاظ على استقلاليّته، وببساطة، تأمين استمراريّته، عليه أن يتقبّل بقاءه لمدّة طويلة أحياناً، وربّما لأمد لا يعرف نهاية، في عزلة التجريدات المحدَّدة التي تخصّه، دون السعي لاختلاطها مع تجريدات ما يتواجد وإيّاه من العلوم الأخرى.

---

(١) يلمّح ألتوسّير في مكان آخَر إلى «التوازي» بين الصفات الجوهريّة عند سپينوزا، وخصوصاً في: «ثلاث ملاحظات...» (١٩٦٠)، م س، ص١٥٠؛ و«التيّار الجوفيّ...» (١٩٨٢) ، م س، ص ٥٣٩، وبخاصة في: أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة.

١٥
الممارسة الفنّيّة

هـذا لا يعني أنّ التحليـل النفسـيّ لـم يكـن لـه تأثيـر عميـق علـى ممارسـة أخـرى ونظريّتهـا، ألا وهـي الممارسـة الجماليّـة.

أنتـج البشـر، علـى مـرّ الأزمـان، حاجـات تتّصـف بالغرابـة، وتتمتّـع بخاصّيّـة كونهـا لا نفـع مادّيّـاً لهـا علـى الإطـلاق، لكونهـا لا تلبّـي أيّـة حاجـة مـن الحاجـات الحياتيّـة للإنسـانيّة: الحاجـة الغذائيّـة، الحاجـة الجنسـيّة، إلـخ. كانـت هـذه الأشـياء فـي الأصـل محمّلـة دائمـاً بدلالـة اجتماعيّـة، دينيّـة مثـلاً، لكـن غيـر عمليّـة مباشـرةً. كان مـن خصائصهـا أنّهـا كانـت تحظـى بالتقديـر نظـراً إلـى لانفعيّتهـا، بشـرط أن تُوفِّـر مُتعـةً للذيـن كانـوا «يسـتهلكونها» بالبصـر، اللمـس، السـماع، إلـخ. إنّنـا نـرى فـي هـذه الحاجـات الغريبـة الشـواهد الأولـى علـى مـا سـيُدرَج فـي عِـداد الإعمـال الفنّيّـة. لكنّنـا نـرى فيهـا كذلـك، منـذ البدايـات، الطابـع المـزدوج الـذي سـتتميّز بـه. كانـت هـذه الحاجـات غيـر نافعـة، بـلا شـكّ، إلّا أنّهـا كانـت اجتماعيّـة: فلكـيْ تكـون أشـياء جميلـة، كان ينبغـي أن تحظـى باعتبارهـا كذلـك مـن قِبَـل الجماعـة الاجتماعيّـة. إلّا أنّ الجماعـة الاجتماعيّـة لـم تكـن تـرى فيهـا جمـال الأشـكال والأصـوات وحسـب، بـل كانت تجـد فيها كذلـك، عَبْـر هـذا الاعتـراف العـامّ، الاعتـراف بجوهـر مشـترك، هـو جوهرهـا كجماعـة، وجوهـر وحدتهـا الاجتماعيّـة الخاصّـة. ومـع ذلـك كانـت هـذه الوحـدة الاجتماعيّـة مؤمّنـة مسـبّقاً عـن طريـق علاقـات أخـرى ووظائـف أخـرى: كانـت الحاجـات الفنّيّـة الاجتماعيّـة تضيـف إليها هـذه الوظيفـة، التـي يبـدو أنّهـا ضروريّـة للجماعـة الإنسـانيّة، وظيفـة كونهـا غيـر نافعـة وجميلـة، وبالتالـي محمَّلـةً بالمتعـة.

يَنتج عن اضافة هذه الصفة الفريدة شكلٌ جديد من التجريد. فأشياء الفن كلّها منتَجة مادّياً بشغلٍ يُحوِّل مادّة أوّليّة معيّنة، شأنها في ذلك شأن المنتجات الأخرى كلّها. لكنّ نتيجة هذا التحويل المادّيّ ليست إنتاج شيء نافع، يصلح لتلبية حاجات البشر الحيويّة، بل شيء يصلح لتوفير متعة خاصّة، متعة مجّانيّة، غير خطِرة، «انتصار وهميّ» (فرويد[1])، ناتج عن استهلاكهم، البصريّ، السمعيّ، إلخ. إنّ التجريد العائد إلى إنتاج أعمال الفنّ يَظهر بشكل مفارق كإنتاج (عَرْض، تقديم، تمثيل) لمادّة تبدو في الظاهر مادّة خام (الصخر، الخشب، الصوت) وقد ارتَدَت شكلاً. هكذا يظهر التجريد في شكل شيء ملموس، حيث تكون المادّة معطاة، إذا صحّ القول، في عُريِها التامّ، في الشكل الجماليّ الذي يغلّفها. يوجَد المجرَّد الضروريّ في شكلِ ملموسٍ بلا نفع.

لكن من خصائص هذا الملموس - هذا العمل الفنّيّ من نحت، رسم، موسيقى، إلخ - أنّه يُمتِع، حتّى عندما يُمثِّل للمشاهدين فظائع تراجيديا فاجعة. لماذا تُحرِّك الأعمال الفنّيّة مشاعرنا؟ كان ماركس، في ما قاله عن التراجيديات الإغريقيّة، يعزو ذلك إلى كونها تُمثِّل طفولة الإنسانيّة، وإلى أنّ الناس ترتاح إلى طفولتها[2]. أمّا أرسطو فذهب إلى ما هو أكثر عمقاً، إذ كان يعتبر العرض التمثيليّ أشبه بالحقنة المطهِّرة، من شأنه أن يحرِّر الناس وهميّاً من شعورهم بالرعب، وأن يجعلهم إزاء الكَربة الفظيعة يتمتّعون بانفراجها الذي يخلّصهم من الفعل الذي يستطيعون رؤيته وهُم على هذا النحو معفيّون من أدائه[3]. تجارة مربحة: كانت لديهم رغبة في فعل محظور أو مستحيل، وها هم يعاينونه دون التعرّض لعواقبه.

باستيحاء ذلك، رأى فرويد في العمل الفنّيّ تحقيق رغبة ما[4]، كما

---

(١) راجع لويس ألتوسّير، «حول بريشت وماركس»، في كتابات فلسفية وسياسية، المجلد الثاني، م س، ص ٥٥٥.

(٢) في: مساهمة في نقد الاقتصاد السياسيّ، م س ، ص ١٧٥.

(٣) في: «فن الشعر» (1449 b).

(٤) في:«الشاعر والنشاط التخيّليّ»، الأعمال الكاملة، م س، مجلد ٨، ص ١٥٩-١٧١.

في الحلم، تحقيقاً وهميّاً، وبالتالي بلا عواقب موضوعيّاً، لكنّه يوفّر متعة المشاهدة ذاتيّاً. فشعور البشر بالحاجة إلى أن يعيشوا كاستمتاع وهميّ تلبيةَ رغبة لا يستطيعون تحقيقها (إمّا لأنّ شروط تحقيقها غير مجتمعة بعد، كما في المجتمع الطوباويّ، إمّا لأنّ الرقابة الاجتماعيّة تحظّر عليهم تحقيقها)، يبدو واقعاً لا يقبل النقاش، وفي الوقت نفسه كأمر لا غنى عنه لِحُسْن أداء العلاقات الاجتماعيّة. مثلما يوجد في كلّ نمط إنتاج «نفقات طارئة» على الإنتاج، كمنتَجات مكرَّسة لإحداث تأثيرات معيَّنة، لكنّها غير صالحة لشيء بذاتها، كذلك يبدو أنّ هناك، في إنتاج العلاقات الاجتماعيّة، «نفقات طارئة» جماليّة مكرّسة لإحداث تأثيرات مغايرة، لكنّها لا تصلُح لشيء بذاتها... عدا إنتاج متعة وهميّة.

هل من غاية تُرتجى من هذه المتعة الوهميّة؟ من المسلَّم به أنها تُستَخدم لتدعيم الممارسات والإيديولوجيات الموجودة. ومن المثبَت أن الطفل، في متعة اللعب، إنّما ينصرف إلى تدرّب فعليّ، يؤهّله إمّا لممارسات إنتاجيّة، إمّا للعلاقات الاجتماعيّة. ومن المثبت أنّ الألعاب، والاستعراضات المشهديّة العامّة، والمهرجانات، إلخ، تُقوّي الرابطة الاجتماعيّة بجمع الناس في المكان نفسه، وتقديم المتعة نفسها موضوعاً لاستهلاكهم، بحيث تعلي من شأن العلاقات والمثل العليا الاجتماعيّة، أو «تُلاعِب» محرَّماتها. من هنا تكون الأعمال الفنّيّة، التي ليست محض إيديولوجيّة، نظراً لكونها مواضيع مركّبة من مادّة ومن شكل يقعان تحت الحواسّ مباشرة، أعمالاً تدخل ضمن نِطاق الإيديولوجيا، حيث تحتلّ مكانها، في المواجهة الإيديولوجيّة تِبعاً للانقسام السياسيّ الكبير.

إنّها تحتلّ مكانها في كلّ الالتباس الذي نَعرِف، نظراً إلى كون الإيديولوجيا في نهاية الأمر مطلوبة بالنسبة إلى الدولة: إمّا في خدمة الإيديولوجيا المسيطِرة، وإمّا في خدمة «القيم» التي تناضل من أجلها الطبقة المسيطَر عليها. قد يكون أنّ تاريخ الأشكال الجماليّة يتعلّق دائماً بهذه المادّة التي اشتغلها الفنّان معطاةً

للعِيان وللسَماع، قد يكون أنّ هذا التاريخ، المُثقَل بالكثافة الماديّة، يتوقّف على ما في هذه المادّة من امكانيّات موضوعيّة، سواء أكان ذلك يخصّ أعمالاً من رخام، أو خشب، أو نسيج، أو لون، أو صوت، أو من «ذوات» المرسح والرواية. لكنّ انتقاء هذه الإمكانيّات وخلطها في أشكال جماليّة تخصيصاً، لا يُقلِّل من كونهما شأناً يعود للإيديولوجيا للصراع الذي يفصل الإيديولوجيا عن ذاتها. هذا الشرط المنطوي على هذه المفارقة يفسِّر تَوهُّمَ الفنّان أنّه يقوم بعمل فنّان ليس إلّا، وفي الوقت نفسه تَوهُّمَ المستهلكين أنّهم يقومون بفعل استهلاك جماليّ، في حين أنّ الجوهريّ في الأمر يحصل «وراء ظَهْرِهم» (هيغل[1]): في مواجهة إيديولوجيّة تحاول بلا هوادة أن تضع الأعمال الفنّيّة في خدمة قضيّتها.

يُستخلَص من ذلك أنّ الممارسة الجماليّة، إذ تبقى، كحال غيرها من الممارسات، بعيدة عن كونها فعلاً خالصاً خالقَ جَمال، إنّما تجري تِبْعَ علاقاتٍ اجتماعيّة مجرّدة وهذه الأخيرة لا تُشَكِّل قواعد تعريف الجميل وحسب، بل كذلك العلاقات الإيديولوجيّة التي تخصّ الصراع الطبقيّ. يُستخلَص كذلك، نظراً إلى كون الإيديولوجيا ما هي، وكونها دائماً تُقدِّم الأشياء على غير ما هي، أنّ الفنّ، إلى جانب ما يوفّره للبشر من روائع ممتعة، حَريّ به أن يشجِّع إيديولوجيا النقاء والجَمال والاستقلاليّة المطلقة التي تُستخدَم كقرينة براءة لمثقّفي الطبقة المسيطِرة. هوذا، تقليديّاً، ما جعل الفلاسفة المثاليّين مفتونين دوماً بالفنّ والجَمال، كما بفِكَر متعالية على عِراك الفِكَر، وشأنها إقناع الناس بوجود مَخرَج للنزاعات الاجتماعيّة على أيّ حال: في الثقافة وفي الجَمال، حيث يتمكّن الجميع من «التمتّع بشيوع الوئام».

هذا «الهروب إلى الأمام» في إيديولوجيا الفنّ، لازمة الفلسفات الروحيّة أو المثاليّة كافة، تُمكن ملاحظته في أيّامنا في بلد يُعلِن أنّه اشتراكيّ، مثل الاتّحاد السوڤياتيّ. قد لا يكون هناك بلد في العالَم يضاهيه في كمّيّة الأعمال

---

(١) المنطق (الموسوعة)، م س، ٢٥٩.

والـدروس الفلسـفيّة المكرَّسـة لعِلـم الجَمـال (رغـم الفقـر الفاجـع فـي المنتَجـات الجماليّـة). أعطانـي أسـتاذ جماليّـات مـن لينينغـراد، ذات يـوم، تفسـيراً مُفحِمـاً لذلـك، إذ قـال لـي: عرضـوا علـى العمّـال الذيـن يتذمّـرون مـن العمـل أن يكسـبوا مزيـداً مـن المـال بالعمـل علـى القطعـة. لكـنّ العمّـال لـم يبالـوا بالعـرض، لكونهـم لا يسـتطيعون شـراء شـيء بمالهـم. لجـأوا عندئـذٍ، بعـد المصلحـة الشـخصيّة، إلـى الأخـلاق الاشـتراكيّة: قالـوا لهـم إن الواجـب يقضـي بـأن يعملـوا أكثـر مـن أجـل المجتمـع الاشـتراكيّ. بـدا أنّ هـذا أيضـاً لـم يَلـقَ اهتمـام العمّـال... قدّمـوا لهـم عندئـذٍ الحافـز الأخيـر: إعملـوا أكثـر، لأنّ عملكـم ليـس عمـلاً بسـيطاً، إنّـه تحفـة، تحفـة فنّيّـة، أنتـم فنّانـون. لـم يُنصِتـوا. لكـنّ هـذا الخطـاب اقتضـى الإكثـار مـن وظائـف خبيـر جمالـيّ، ومحاولـة إيقـاظ تَـذَوُّق الفنـون الجميلـة لـدى الشـعب. «الهـروب إلـى الفـنّ» يمكـن أن يكـون كذلـك معـادلاً لـ«الهـروب إلـى الديـن»: لعـلّ فيـه حـلاً خياليّـاً للمصاعـب الحقيقيّـة التـي تُواجِه المجتمـع. إذا كان الفـنّ يُوفِّـر متعـة للبشـر بالفعـل، فهـو فـي أغلـب الأحيـان كذلـك هـروب إلـى الفـنّ، هـذا التجريـد الفريـد فـي نوعـه الـذي يوجَـد فـي الكثافـة المادّيّـة للشـيء الملمـوس، الـذي ليـس، حينـذاك، إلّا تجريـداً سَـيِّئاً.

هـل يمكـن أن نسـتخلص مـن هـذا التحليـل الطويـل للتجريـد بعـض الاسـتنتاجات الموقّتة؟

يمكـن القـول بدايـةً إنّ البشـر يعيشـون فـي التجريـد، فـي ظـلّ علاقـات مجـرّدة تحكـم ممارسـاتهم كافّـة. ويمكـن القـول بعـد ذلـك إنّ التجريـد بشـكل عـامّ لا وجـود لـه. لكـن يوجـد منـه أنـواع ومسـتويات عِـدّة، تِبْعـاً لمختلَـف الممارسـات ولمختلَـف أنواعهـا. يمكـن القـول أيضـاً إنّ مـع عـدم وجـود تجريـد بشـكل عـامّ، توجـد تجريـدات عامّـة، تحكـم مجمـل الممارسـات المختلفـة وتؤثّـر بهـذه الدرجـة أو تلـك مـن العمـق علـى التجريـدات العائـدة لهـذه الممارسـات. هـذه التجريـدات العامّـة هـي العلاقـات الاجتماعيّـة: علاقـات إنتـاج، وتـداول، وتوزيـع؛ علاقـات سياسـيّة، وعلاقـات إيديولوجيّـة... وكلّهـا علاقـات مطلوبـة لعلاقـات الطبقـات وللصـراع الطبقـيّ.

يمكننـا القـول أخيـراً إنّ هـذه العلاقـات التجريديّـة كلّهـا ليسـت تجريديّـة إلّا لكونهـا متجـذّرة وتبقـى متجـذّرة فـي مادّيّـة الممارسـات الاجتماعيّـة، وليسـت تجريديّـة إلّا بمقـدار كونهـا تتيـح الإنتـاج النهائـيّ للملمـوس، سـواء أتعلّـق الأمـر بإنتـاج أشـياء الاسـتهلاك، أو تحويـل العلاقـات السياسـيّة، أو العلاقـات الإيديولوجيّـة، أو العلاقـات الاسـتيهاميّة، أو إنتـاج الأعمـال الفنّيّـة، إلـخ

كلّ هــذه الدائــرة الهائلــة مــن الإنتــاج الاجتماعــيّ، فــي إيقاعــات دورانهــا المختلفــة، فــي تَضامّهــا المتشــابك، تَحــدُث تِبْعــاً لأولويّــة الملمــوس- الحقيقــيّ بالنســبة إلــى المجــرّد، بالتالــي تِبْعــاً لأولويّــة الممارســة بالنســبة إلــى النظريّــة.

لكن ما من لحظة في كلّ هذه الدائرة يمكن أن يظهر فيها تمييز واضح بين الممارسة، أو الملموس، من جهة، والنظريّة، أي التجريد، من جهة أخرى. لا وجود لممارسة، في كلّ لحظة، إلّا تبعاً لعلاقات مجرّدة يمكن الارتقاء بها ألى مستوى النظريّة. وفي كلّ لحظة، لا وجود للعلاقات المجرّدة كلّها، بما فيه العلاقات النظريّة، إلّا تحت شرط تجذّرها في الممارسة، في الملموس. تناقضات هذه الدائرة الضخمة هي التي تُنتِج، في شكل صراع الطبقات، ما يسمّى التاريخ الإنسانيّ، وهي التي تجعل هذا التاريخ إنسانيّاً، أي أنّه ليس بتاريخ غير متجسّد، بل تاريخ مثقل بالجاذبيّة، بكثافة المادّة وبالتناهي، بالآلام، بالاكتشافات، وبالأفراح الإنسانيّة.

١٦
الممارسة الفلسفيّة

كان لا بُدّ من القيام بهذه الالتفافة الطويلة عبر الممارسات وتجريداتها كي ننتهي أخيراً إلى الفلسفة. إلى السؤال: بِمَ يا تُرى تتميّز الفلسفة، إذا كانت، هي الأخرى، تعيش تِبْعاً للتجريد وفي التجريد؟ وما هي طبيعة الممارسة الفلسفيّة؟ وبكلمات أخرى: ما هو يا تُرى الموضوع الذي تقوم الفلسفة بتحويله؟

كان لا بدّ من هذه الالتفافة الطويلة كذلك لسبب جوهريّ نبيِّنه هنا مباشرةً: ما تُحوِّله الممارسة الفلسفيّة، هو الإيديولوجيات التي في ظلّها تقوم الممارسات الاجتماعيّة على اختلافها بتحقيق ما يخصّها من أغراض.

سنشرع في تناول مسألة الفلسفة بأخذ الأمور من زاوية مؤاتية: طبيعة القضايا الفلسفيّة.

عندما أقول: «مات الهرّ الصغير»، فأنا أعرض واقعة يمكن التحقّق من صحّتها على الحيوان نفسه أو على إفادة شاهد عيان: تجريد اللغة ماثل في هذا أصلاً. عندما أقول: «تسقط الأجسام كلّها وِفْق قانون تُعبِّر عنه معادلة بسيطة»، فأنا أعرض واقعةً كذلك، لكنّها واقعة تخصّ تجريداً آخَر، هو تجريد المفاهيم العِلميّة، نظراً إلى كوني لا أتحدّث عن هذا الجسم بعينه (جسم الهرّ الصغير الذي سقط عن سطح البيت)، بل عن كلّ جسم يوجد في فضائنا الإقليديّ. كلّما عَرَضْتُ قضيّةً من هذا القبيل، ربّما أكون قد غيّرتُ شيئاً مِمّا أعرف: لم أكن أعرف أنّ الهرّ الصغير قد مات، لم أكن أعرف أنّ الأجسام كلّها تسقط وِفْق قانون بسيط. لكنّني لا أغيّر شيئاً من «مواضيع» كلامي: فأنا لا أعيد الحياة إلى الهرّ الصغير، ولا أمنع هرّاً من السقوط عن السطح.

توجد في اللغة مع ذلك قضايا من نوع مختلِف، في إمكانها أن تُغَيِّر شيئاً ما في مواضيعها. عندما أقول لزيدٍ، الذي يبعد عنّي عشرة أمتار: «تعال!»، يمكن أن يَحدُث أنّ زيداً، الذي سمعني، سيلبّي النداء، ويجيء. يكون ندائي في هذه الحالة قد غيّر شيئاً ما في ترتيب الأشياء، إذ إنّ زيداً قد غيَّر مكانه. عندما يُدَقّ بابي وأقول: «من هناك؟»، فأنا أدعو الشخص الواقف ببابي للاجابة، ومن الممكن أن يجيب. لكن من الممكن كذلك أن يلزم الصمت. لدينا هنا قضايا يمكن أن تكون ذات فاعليّة، لكنّ فعلها لا يتوقّف عليّ بالكامل.

لنغيّر من مجال القضايا. عندما يجلس رئيس المحكمة، ويعلن: «افتُتِحتِ الجلسة»، يكون قد نطق بجملة، والنتيجة أنّ الجلسة مفتوحة بالفعل، أيّاً يكن رأي أو اعتراض الأشخاص الموجودين. يُسَمِّي عالِم الألسنيّة الإنكليزيّ أوسْتِن هذا الصنف من القضايا بـِ«الأدائيّة[1]»، أي الفاعلة مباشرةً، مُحْدِثةً أَثَرها بمجرَّد النطق بها.

في إمكاننا الانطلاق من هذه الفكرة الأوّليّة حول القضيّة «الأدائيّة» لتكوين فكرة حول طبيعة القضايا الفلسفيّة، أَقَلّه تلك التي تَختصِر فيها كلُّ فلسفة ما قَرَّت عليه من أفكار. عندما يكتب فيلسوفٌ (ديكارت، مثلاً): «الله موجود»، يكون فعله هذا على قَدْر من الشبه مع فعل رئيس المحكمة معلِناً: «افتُتِحتِ الجلسة»، مع فارق أنّ مجرَّد إدلاء ديكارت بتصريحه لا يُحْدِث وجودَ الله، إلّا في عالَم فلسفته الخاصّة: إنّه، على نحوٍ ما، «يَفتَتِح» عالَماً، هو تحديداً عالَم فلسفته. الجملة التي ينطق بها تعني أنّ الله موجود بالنسبة إليه، نظراً إلى أنّه يأخذ على الفور بالتفكير كما لو أنّ الله موجود فعلاً، ودون أن يساوره شكّ في ذلك، نظراً لكون قضايا فلسفته الأخرى كافّة تتوقّف على وجود الله.

القضيّة الفلسفيّة بالتالي لا تشبه القضايا «السلبيّة» التي تقتصر على التعريف بواقعة («الهرّ الصغير مات»)، أو بقانون (قانون سقوط الأجسام). القضيّة

(١) في: «عندما يكون القول فعلًا» (J. Austin, « Quand dire c'est faire » , trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970, p. 41 ff).

الفلسـفيّة قضيّـةٌ فعّالـة، تُنتِـج نوعـاً مـن فعـل وجـوديّ، ينقـل شـيئاً يدعـى اللـه مـن العـدم إلـى الوجـود - مـع فـارق التحفّـظ بـأنّ القضيّـة لا تتعلّـق بالوجـود الحقيقـيّ للـه هـذا، بـل بوجـوده الفلسـفيّ فقـط: وجـوده فـي فلسـفة فيلسـوفها وتلاميـذه. ونكـون ممسـكين مباشـرةً فـي الوقـت نفسـه بالخاصّيّـة المعاكسـة. ذلـك أنّ القضيّـة الفلسـفيّة نفسـها لا تقـدّم أيّـة معرفـة موضوعيّـة، مـع انّهـا تشـكّل بالنسـبة إلـى الفيلسـوف الـذي يطرحهـا معرفـة لا يرقـى إليهـا الشـكّ. بـذا يمكـن أن نـرى مباشـرةً أنّ الفلسـفة، إذ تكـون فاعلـة، إنّمـا تفعـل فـي ذاتهـا فقـط، وليـس فـي العالَـم الحقيقـيّ.

هـا إنّ هـذه الملاحظـات البسـيطة تزعـزع، بمجـرَّد إبدائهـا، معتقداتنـا السـاذجة كلَّهـا. كنّـا نعتقـد أنّ الفلسـفة تقـدِّم لنـا أرفـع المعـارف، المعرفـة بـكلّ الأشـياء وبِـ«جوهر»ـها: وإذا بهـا تكتفـي بتوفيـر معرفـة لا يرقـى إليهـا الشـكّ، لكـن بالنسـبة إلـى الفيلسـوف الـذي يعلنهـا دون سـواه! وكنّـا نعتقـد أنّ الفلسـفة «تأمّليّـة»، أي سـلبيّة إزاء موضوعهـا، وإذا بهـا فعّالـة! وكنّـا نعتقـد، أخيـراً، أن الفلسـفة تتعاطـى المواضيـع الحقيقيّـة، وإذا يهـا تنتِـج أمـام أنظارنـا، ومـن أجْـلِ ذاتهـا، شـيئاً لا علاقـة لـه بالمواضيـع الحقيقيّـة! إنّنـا فـي خِضَـمّ اختـلاط الأمـور.

ذلـك أنّنـا لا نسـتطيع الامتنـاع عـن تنـاول الممارسـة الفلسـفيّة فـي الفِكْـر علـى نهـج إمّـا الممارسـة العلميّـة (التـي تزوِّدنـا بمعلومـات)، إمّـا الممارسـات الأخـرى التـي حلّلناهـا، الإيديولوجيّـة، إلـخ (التـي تُحـدِث تحـوّلات عمليّـة، لكنّهـا لا تُنتِـج معلومـات). علينـا إذاً أن نعيـد النظـر فـي وجهـة نظرنـا[١].

لنعُـد إلـى القضيّـة الديكارتيّـة: «اللـه موجـود». إنّهـا قضيّـة فعّالـة، نعـم. لكنّهـا لا تنتِـج شـيئاً حقيقيّـاً، إلّا فـي عالَـم الفلسـفة الديكارتيّـة. هـل هـذا يعنـي أنّ النطـق بهـا

---

(١) ألتوسّـير نفسـه، الـذي تنـاول القلسـفة حسَـب النهـج العِلمـيّ، خـلال النصـف الأوّل مـن سـنة ١٩٦٠، وبـدأ بإعـادة النظـر فـي وجهـة نظـره فـي شـهر أيّار/مايـو ١٩٦٦. كان قـد عـرض تصـوّره الجديـد عـن «الطبيعـة السياسـيّة للفلسـفة» للمـرّة الأولـى فـي الفصـل الأخيـر مـن «المهمّـة التاريخيّـة العائـدة للفلسـفة الماركسـيّة» (أيّار/مايـو ١٩٦٧). هـذا النـصّ غيـر منشـور بالفرنسـيّة حتّـى اليـوم، تـمّ نشـره مختصـراً بالهنغاريّـة (المجريـة) سـنة ١٩٦٨، فـي بودابِسـت، وصـدر كامـلاً بالإنكليزيّـة سـنة ٢٠٠٣، فـي لنـدن. فـي (The Humanist Controversy and Other Writings, éd. François Matheron,trad. G. M. Goshgarian, Londres, Verso, p. 155- 220).

وهميّ محض؟ لا. سنقول، وهذا في الإمكان، دون تجاوز حدود «الواقعة» الفلسفيّة، إنّ ديكارت «يَطْرَح» وجودَ الله، وبذا يغيّر شيئاً ما في ما كان موجوداً قبله، لدى شخص مُلحد، مثلاً، لكن هذا الطَرْحَ، مع كونه فعّالاً، يبقى فلسفيّاً خالصاً، أسيرَ نسقِ مؤلّفه. وسنطلق الاسمَ المترجَمَ عن الأصل الإغريقيّ، « Thèse » [قضيّة، أطروحة]، وهو يَحتمل المعنى المقصودَ بكلمة طَرْح، على القضيّة الفلسفيّة التي «تَطْرَحُ» على هذا النحو وجودَ كائن غير حقيقيّ، لكنّه جوهريّ بالنسبة إلى الفلسفة المعنيّة.

في إمكاننا عندئذٍ أن نقول: الفلسفة لا تُنتِج معرفةَ موضوعٍ حقيقيّ، لكنّها تَطرح طُروحاً تُفيد إمّا بوجود «موضوعٍ» فلسفيّ، إمّا بخصائص هذا الموضوع. سنقول بالتالي إنّ الفلسفة لا موضوع لها (كالمقصود بقولنا إنّ للممارسة العِلميّة وللممارسة الإنتاجيّة موضوعاً)، لكنّها ترمي إلى شيء آخَر: غايات أو معتركات[1].

أمثلة على طروح فلسفيّة؟ «أنا أفكّر، إذاً أنا موجود»، «الله موجود»، «الله في منتهى الكمال»، «أنا أشكّ، إذاً الله موجود»، «الأجسام ذات أَبعاد»، «الـ 'أنا أفكّر' يرافق اختلاف ملاحظاتي»، «وجود الكائن، هو كونه مُدْرَكاً»، «العالَم هو ما أتصوَّر»، «الوعي قصديّ»، «المادّة تأتي أوّلاً بالنسبة إلى الفِكْر»، إلخ. كما نرى، التعريف الذي نقترح لطبيعة القضايا الفلسفيّة يَصْلُح للطروحات المثاليّة وللطروحات المادّيّة على السواء. وهذا يفترض بالتالي إمكانيّة أن تختصّ الفلسفة بـ«طبيعة» تضمّ التعارضات التي تنطوي تلك الفلسفة عليها.

مِمَّ يتألّف الطرح الفلسفيّ من تعابير مجرّدة نسمّيها، تمييزاً لها عن المفاهيم العِلميّة، مقولات. ليس للمقولة الفلسفيّة موضوع، بالمعنى المقصود

(١) طُروح رَسَم ألتوسّير خطوطها الكبرى في «لينين والفلسفة»، في «لينين والفلسفة، يليه ماركس ولينين أمام هيغل»، وطوّرها في «الفلسفة وفلسفة العلماء العفويّة»:

Lénine et la philosophie, dans Marx et Lénine devant Hegel, Paris, Maspero, coll. « Petite collection Maspero », 1975 (1968), p. 28-35 ; الفلسفة والفلسلفة العفوية للعلميين، م س، ص ١٣-١٨.

بقولنا إنّ للمفهوم العِلميّ موضوعاً. فمعناها يتعيّن من مجموع المقولات التي يتشكَّل منها النسق الفلسفيّ. وتستطيع المقولة أن تلعب دور قضيّة، في حال كانت تُلخِّص طَرْحَ الفلسفة المعنيّة في نقطة مُحدَّدة. كما تستطيع قضيّة أن تلعب دور مقولةٍ في حال كانت هذه الأخيرة تُلخِّصها.

وكما أنّ كلّ مقولة تكتسب معناها من مجمل نسق المقولات، كذلك كلّ طَرْح فلسفيّ يُحيل هو الآخَر إلى مجمل نسق الطروح الفلسفيّة. بذا هناك رابط داخليّ قويّ بين العناصر النظريّة لفلسفة ما كافّة: هو رابط «النسق» [السِسْتام]، أو بتعبير أكثر دِقَة، «البُنْيَة». وجَمْعُ مقولات معيّنة في شكل أطروحة يُعَبِّر عن طَرْح [موقف] تتبنّاه الفلسفة حول مسائلَ موضعِ جدال. فديكارت، عندما يكتب: «أنا أفكِّر، إذاً أنا موجود»، إنّما يأخذ موقفاً ضدّ فلسفة توما الأكوينيّ، الذي يعتبر الفِكْرَ غير مُماثل للوجود.

هنا يبدأ اتّضاح المعنى العمليّ، الفعّال للقضايا الفلسفيّة. فإذا لم يكن للطرح الفلسفيّ من موضوع، إذا لم يكن موضوعُ الطَرْحِ موضوعاً حقيقيّاً، بل داخليّاً محضاً في ما خصّ الفلسفة المعنيّة، يصبح هذا الموضوع بالنسبة إلى هذه الفلسفة وسيلة لاحتلال أرض تَعَدِّياً على خصم فلسفي. والموضوع الفلسفيّ هذا يمثِّل التجهيز «العسكريّ» الذي تتوسّله الفلسفة المعنيّة، في الحرب الفلسفيّة، لاحتلال مواقع محدَّدة ضدّ خصم محدَّد. بالفعل، لا تُطرح أطروحة إلّا ضدّ أطروحة أخرى، ضدّ أطروحةٍ خصمٍ، أي مختلفة أو نقيض: كلّ طَرْحٍ يكون بالتالي طَرْحاً ضِدّاً. وهكذا تَظهَر كلّ فلسفة بمثابة جيش نظريّ يسير، منتشراً في ساحة معركة، تتقدّمه طُروحُه ويتكوّن منها، إذ تَتَشَكَّل منها فصائلُه الهجوميّةَ المولَجةَ احتلالَ الأرضِ موضعِ النزاع، التي إمّا يكون العدوّ قد احتلّها، إمّا يكون في صدد احتلالها. نفهم، والحال هذه، لماذا ليس للفلسفة من موضوع، ولماذا لا توفِّر المقصودَ بالمعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة: ذلك أنّها لا ترمي إلى إنتاج معلومات، بل إلى خوض حرب استراتيجيّة وتكتيكيّة ضدّ قوى الخصم النظريّة، حرب تكون، ككلّ حرب، ذات معترَكات.

بالفعل، ينبغي تَصوُّر الفلسفة، أي مجموع الفلسفات على اختلافها في كلّ حقبة، على أنّها ساحة حرب نظريّة. وكان كانط يطلق على الفلسفة السابقة، «فلسفة ما وراء الطبيعة» (الميتافيزيق)، التسمية المذكورة تحديداً، (والتعبير له)، «ساحة حرب» (Kampfplatz)، كونه كان يطمح إلى تعميم «السلام الدائم» الذي تؤمّنه سيطرة الفلسفة النقديّة، (عن طريق تحقيق انتصار فلسفته هو دون سواها، ونزع سلاح الفلسفات الأخرى كافّة). ينبغي أن نضيف: إنّها ساحة حرب وَعِرة التضاريس، احتفرتها خنادق المعارك القديمة، وانتشرت فيها التحصينات الشائكة المهجورة التي احتُلَّت وتَكرَّر احتلالها، ساحة حرب حملت من الأسماء ما يحيي ذكرى المعارك التي تميّزت بشراستها، وتبقى عُرضة لانبعاث كتائب منبثقة من الماضي مجدَّداً، وملتحقة بالقوّات الجديدة التي تتقدّم. ينبغي أن نضيف: إنّها ساحة حرب حيث يمكن، مع ذلك، أن تَرتسِم، إلى جانب الجبهات الثانويّة، جبهةٌ رئيسة تتجمّع من حولها وتُستقطَب القوّاتُ المعادية كلّها، كما الجبهات الثانويّة كلّها. ينبغي أن نضيف: إنّها ساحة حرب حيث لا تزال المعارك تتواصل منذ أوّل فلسفة في التاريخ، وحيث الحرب مستمِرَّة هي هي بلا هوادة، الحرب بين المثاليّة والمادّيّة، تحت أسماء جديدة موقّتة.

يُبدي المثاليّون في أغلب الأحيان سخريتهم جهراً من طَرْح إنجلز القائل إنّ تاريخ الفلسفة بكامله ليس شيئاً آخر غير صراع المثاليّة الدائم ضدّ المادّيَّة. والواقع، إنّ المثاليّة نادراً ما ظهرت باسمها الصريح، بينما المادّيّة، التي لم تَحْظَ بالغلبة، لم تكن تتقدَّم مُقَنَّعة، بل كانت تجهر بما تريد أن تكون، حتّى مع عدم تَوَصُّلها إلى ذلك تماماً. أخذ المثاليّون على إنجلز تبسيطيّة الرسم البيانيّ في طَرْحِه. نعم، هذا الطرح تبسيطيّ، لكن عندما يُساء تأويله فقط.

ذلك أنّ من السهل بالتأكيد تشويه هذا الطرح ثمّ السؤال: بَيِّنوا لنا بربِّكم أين ترون النزاع بين المثاليّة والمادّيّة عبر التاريخ! عبر تاريخ الفلسفة حيث نرى المذهب الواقعيّ في مواجهة مع المذهب الاسميّ، ومذهب الميكانيكيّة

مـع مذهـب الديناميكيّـة، والمذهـب الروحانـيّ مـع المذهـب الوضعـيّ، إلـخ! هـذا التشـويه يَفتـرِض الفلسـفات كتـلاً، بعضهـا مثاليّـة خالصـة، وبعضهـا الآخـر مادّيّـة خالصة، وهـذا افتـراض بـأنّ خـطّ الجبهـة ثابـت عبـر التاريـخ، وتفتيـش عـن الأشـباح. والحقيقـة، وحتّـى إذا كنّـا سـنضطرّ يومـاً إلـى التدقيـق فـي هـذا التمييـز بأبحـاث تُجـرى علـى كلّ نسـق، إنّ كلّ فلسـفة ليسـت إلّا تحقيقـاً، علـى هـذه الدرجـة أو تلـك مـن الكمـال، لأحـد المَيْليْـن المتضادّيْـن: الميْـل المثالـيّ والميْـل المـادّيّ. ومـا يتحقّـق فـي كلّ فلسـفة مأخـوذة علـى حـدة ليـس الميْـل، بـل تناقـض الميْليْـن.

وذلـك ليـس لأسـباب تتعلّـق باستسـهال الأمـور، كتلـك التـي كان فـي الإمـكان فـي مـا مضـى أن تُلهِـم الأمـراء الذيـن شـجب مكيـاڤيللي سياسـتهم القاضيـة بشـراء مرتزقـة أجانـب لإلحاقهـم بجيوشـهم[1]. ذلـك لأسـباب تتعلّـق بصميـم طبيعـة الحـرب الفلسـفيّة. إذا أرادت فلسـفة مـا أن تحتـلّ مواقـع العـدوّ، يتعيّـن عليهـا أن تكسـب معظـم جيـوش العـدوّ إلـى جانـب قضيّتهـا، بمـا فيـه عـن طريـق قلـب براهيـن العـدوّ الفلسـفيّة. إذا أردتَ أن تعـرف عـدوَّك، يقـول غوتِـه، ويَستشـهِد بقولـه لينيـن، رُح إلـى بلـد عـدوّك[2]. إذا أردت التغلّـب عليـه، اسـتَوْلِ لا علـى أراضيـه وجيوشـه وحسـب، بـل علـى براهينـه قبـل كلّ شـيء، إذ إنّـك ببراهينـه تسـيطر علـى جيوشـه كمـا علـى أراضيـه. يجـب أن يكـون مـن الواضـح أنّ كلّ فلسـفة تكـرّس نفسـها، فـي اسـتجابة لنـداء مـن الصميـم، لغايـة احتـلال سـاحة الحـرب كلّهـا: لـذا يتعيّـن عليهـا أن تتسـلّح علـى سـبيل الحيطـة اسـتعداداً لاحتـلال المواقـع المعاديـة، أي أن تكـون مسـبّقاً فـي حالـة الجهوزيّـة لاحتـلال المواقـع الواقعـة حاليّـاً تحـت احتـلال العـدوّ، وبالتالـي أن تسـتولي مسـبّقاً علـى مـا يتفـرّد بـه مـن أسـلحة، ومـن براهيـن.

---

(١) الأمير، م س، ص ١١٠-١١٢.

(٢) « Wer den Feind will verstehen ,muss in Feindes Lande gehen»

الاقتباس لتورغينييف، اسـتخدمه لينين في «المادّيّة ومذهب النقد التجريبيّ»، عن بيتيْن من شِـعرغوته، وفيهما، بدل «العدوّ»، «الشاعر»:

«Wer den Dichter will verstehen / Muß in Dichters Lande gehen. »

هكـذا تكـون كلّ فلسـفة حاملـةً فـي ذاتهـا عدوَّهـا الخـاصّ، إن صـحّ القـول، وقـد هُـزِم سـلفاً، مجيبـةً سـلفاً علـى ردوده كلّهـا، مُقيمـةً سـلفاً وسـط اسـتحكاماته ومعدِّلـة فـي اسـتحكاماتها بمـا يمكّنهـا مـن هـذا الامتصـاص. لـذا كانـت كلّ فلسـفة مثاليّـة تسـتوجب براهيـن ماديّـة، والعكـس بالعكـس. لا وجـود أبـداً لفلسـفة تكـون خالصـة، بمعنـى أن تكـون مثاليّـة تمامـاً أو ماديّـة تمامـاً. وحتّـى تلـك التـي تسـمّى بالفلسـفة الماديّـة الماركسـيّة لـن تتمكّـن أبـداً مـن تحقيـق مطمحها بـان تكـون ماديّـة خالصـة، لأنّهـا إذّاك تكـون قـد انسـحبت مـن المعركـة متخلّيـةً عـن الاسـتيلاء حيطـةً علـى المواقـع التـي تحتلّهـا المثاليّـة.

قـد يقـال: فليكـن، هـا إنّ لدينـا تفسـيراً ظريفـاً. ونسـتوعب أنّ أخصامـاً قـد يتقاتلون علـى هـذا النحـو. إذ يـدور الـكلام علـى سـاحة حـرب. وعلـى كلّ حـال، هنـاك بالفعـل مَلاعـب حيـث يجـري كذلـك التبـاري علـى احتـلال مواقـع الخصـم بهـدف السيطرة علـى السـاحة كلّهـا. لكـن أقلّـه هنـا، فـي اللعـب، يكـون المعتـرَك معروفـاً: الفـوز، ومعـروف سـلفاً أنّـه فـوز علـى سـبيل التسـليّة، وبانتهـاء المبـاراة، يغـادر اللاعبـون السـاحة. فهـل يتقاتـل الفلاسـفة يـا تُـرى كهُـواةٍ طيّبيـن، فـي سـبيل لا شـيء؟ فـي سـبيل مجـرّد الفـوز، ومتعـة القتـال وعَـرْض مواهبهـم أمـام الجمهـور؟ لكـن أيـن تكـون متعـة اللعـب لـدى أنـاس علـى هـذا القـدر مـن الجِـدّ وأيـن الجمهـور.

يجـب أخـذ هـذه المحاججـة علـى سـبيل الجِـدّ، ونحـن، علـى كلّ حـال، لـم نفعـل حتّـى الآن شـيئاً غيـر التعريـف بالشـروط الشـكليّة لحـرب عامّـة ومتواصلـة، شـبيهة تمامـاً بمـا وصفـه لنـا هوبْـس، فـي كتابـه ليڤياثـان، لـدى أنـاس حالـة الفطـرة الطبيعيّـة. علـى أيّ حـال، يمكـن أن نفهـم، عنـد هوبـس، مـن أجـل مـاذا يتقاتـل النـاس: «مـن أجـل ممتلـكات»، داعـي القتـال هـذا، الـذي، بدعمـه الدواعـي الأخـرى، التنافـس والشُـهرة، إنّمـا يَظَـلّ فـي كُمـون حتّـى الحُكـم الأخيـر. لكـن، أيـن تكـون يـا تُـرى المُعتـرَكات الماديّـة فـي هـذه الحـرب الفلسـفيّة، التـي، بـدون تلـك المعتـركات، تبقـى عرضـة لإعمـال الفكـر فيهـا فـي حـدود المثاليّـة كمجـرَّد صـراع مـن أجـل الشُـهرة؟

ونلاحـظ، مـن جانـب آخـر، لـدى إعـادة النظـر فـي تاريـخ الفلسـفة، وجـود تغيُّـرات غريبـة فـي ارتسـام خـطّ جبهـة الحـرب النظريّـة. يجـري التقاتـل حـول السياسـة والأخـلاق حينـاً (أفلاطـون)، وحينـاً آخـر، بعيـداً عـن التشـنّج، حـول الرياضيّـات، والبيولوجيـا، والبلاغـة، والفضيلـة (أرسـطو)، وحينـاً حـول سـقوط الأجسـام (ديـكارت)، أو حـول الماهيّـة (سپينوزا، هيـوم)، أو حـول العلـوم الخالصـة (كانـط)، إلـخ. إذا كان خـطّ الجبهـة يتنقَّـل علـى هـذا النحـو، إذا كانـت المعركـة تتشـبّث يائسـة بخشـبة خـلاص بعينهـا تَعـرِض لهـا مصادفـة، إذا كانـت المعركـة نفسـها تتكـرَّر بـلا قـرار حـول معتـركات بهـذا التنـوُّع، فذلـك أنّ الحـرب الفلسـفيّة تتنقّـل ضمـن سـاحتها الخاصّـة متَّبِعـةً مجـرى أحـداث غائبـة عـن هـذه السـاحة، إلّا أنّ صداهـا يتـردَّد فيهـا عميقـاً بحيـث يُحـدِث تلـك التنقّـلات: ألا وهـي أحـداث تاريـخ الاكتشـافات العِلميّـة، وأحـداث تاريـخ السياسـة، والأخـلاق، والديـن، إلـخ. هنـاك إذاً معتـرَكات حقيقيّـة لهـذه الحـرب التـي تخـاض كمـا لـو أنّهـا مجـرّد تسـليّة، وهـي معتـركات جِدّيّـة لهـذه الحـرب الظاهريّـة: لكنّهـا معتـركات غيـر مَرئيّـة فـي السـاحة عيانـاً لأنّهـا توجَـد خارجهـا.

لا بـدّ إذاً مـن الالتفـات نحـو هـذه المعتـركات لتَعَرُّفهـا. وسنكتشـف عندئـذٍ أنّهـا تتشـكّل مـن مجمـل الممارسـات الاجتماعيّـة التـي قمنـا بتحليلهـا. لا تحتـلّ الممارسـات والإيديولوجيـات المـكان نفسـه فـي توالـي الأحـداث التاريخيّـة التـي يتـردَّد صداهـا مـن بعيـد داخـل سـاحة الحـرب الفلسـفيّة، ولا هـي تلعـب الـدور نفسـه. إنّ حدثـاً عِلميّـاً، كاكتشـاف الرياضيّـات فـي القرنيـن السـادس والسـابع [ق م] فـي اليونان، يمكـن أن يظهر فجـأة فـي الوحـدة المتناقضـة القائمة آنـذاك بيـن الممارسـات والإيديولوجيـات، فيُحدِث فيهـا اختـلالاً يتوجّـب العمـل علـى إصلاحـه بـأيّ ثمـن، مثلمـا فعـل أفلاطـون بنجـاح. لكـن كان هنـاك كذلـك الـ«انحطـاط» (الديمقراطـيّ) الـذي أصـاب الحاضـرة المدينيّـة، والـذي شـاء أفلاطـون، السياسـيّ، معالجتـه بالاصـلاح. حـدث عِلمـيّ آخـر، مثـل اكتشـاف الفيزيـاء الغاليليّـة، أو مثـل اكتشـاف الجاذبيّـة الكونيّـة، يمكـن أن «يمـزّق» النسـيج

الإيديولوجـيّ المسـيطِر، متسـبِّباً بـردّة الفعـل الفلسـفيّة مـن فيلسـوف كديـكارت أو ككانـط. لكـن، بصـورة عامّـة، لا يعـود الـدور الأوّل فـي الانقلابـات الإيديولوجيّـة الكبـرى إلـى الأحـداث العلميّـةٍ: فللاحـداث الاجتماعيّـة والسياسـيّة الـدور الأوّل فـي التعديـلات علـى علاقـات الإنتـاج والعلاقـات السياسـيّة جارفـة فـي مجراهـا العلاقـات الإيديولوجيّـة. تتوجّـب الاسـتجابة إلـى هـذه الحـالات العظيمـة مـن القَطْـع فـي الإيديولوجيـا، فتتدخّـل الفلسـفة عندئـذٍ لتعديـل التجهيـز القديـم، ولمواجهـة مـا يَنتُـج عـن ذلـك مـن انقلابـات.

سـيقول مُحاورُنـا الـذي لا يـكلّ: لكـن، مـا شـأن الفلسـفة فـي هـذه المسـألة؟ أليـس الفلاسـفة أناسـاً فـي عزلـة عـن العالَـم، هاجسـهم «البحـث عـن الحقيقـة» وفـي حـال تدخّلـوا، هـل مِـن أحـد يوضـح لنـا لمـاذا يتدخّلـون، وبِاسْـم مـاذا، ولأيّـة غايـة؟ هنـا أيضـاًن لا بـدّ لنـا مـن أخـذ هـذا الاعتـراض علـى محمـل الجِـدّ، والإجابـة عنـه. لكنّنـا نحتـاج، كـي نتمكّـن مـن ذلـك، إلـى التفافـة كبيـرة عبـر الدولـة.

١٧
الإيديولوجيا المسيطرة والفلسفة

لاحظنا بالفعل أنّ تناقضاً رئيساً يَنتظِم الإيديولوجيا في الحُكم الأخير، يخترقها ويطبعها بطابعه في أجزائها كافّة: التناقض بين الإيديولوجيا المسيطِرة والإيديولوجيا المسيطَر عليها. والحال، ما هي الإيديولوجيا المسيطِرة؟ «إيديولوجيا الطبقة المسيطِرة» (ماركس).

نَعْلَم أنّ هذه الإيديولوجيا المسيطِرة تؤدّي وظيفة تمكين الطبقة الاجتماعيّة التي استلمت سلطة الدولة، والتي تمارس دكتاتوريّتها، من أن تصبح «قائدة»، أي من أن تفوز بالانضواء الحُرّ (المبايعة رضاءً) مِن قِبَل المستثمَرين والمسودين عن طريق تزويدهم بإيديولوجيا تتدارك تَمرُّدهم وتُخضِعهم لها بملء إرادتهم. لكنّنا نَعْلَم كذلك أنّ وظيفة هذه الإيديولوجيا المسيطِرة لا تقتصر على استتباع المستثمَرين، وتوحيد المجتمع تحت سيطرة الطبقة التي تُمسِك بالسلطة. وظيفتها تكمن أوّلاً في توحيد هذه الطبقة نفسها، في صَهر مختلف الشرائح الاجتماعيّة التي تضافرت إبّان مرحلة تاريخيّة معيَّنة، في إرادة سياسيّة موحَّدة، لتُشكِّل هذه الطبقة الاجتماعيّة، وفي أحسن الحالات، في تأمين نموّ علاقاتها الإنتاجيّة، وإنتاجِها، وبكلمة، تاريخِها. ليست الإيديولوجيا المسيطِرة بالتالي مخصَّصة للآخرين، للمستثمَرين من قِبَل الطبقة المسيطِرة، وحَسْب: إنَها مُخصَّصة بالدرجة الأولى للطبقة المسيطِرة نفسها، ومِن ثُمّ، حَسَب الظروف، وبما لها من «متساقطات»، للطبقات المسيطَر عليها.

كلمة بعينها تكرَّرت في هذا التفسير: وِحدة، وَحّد، توحيد. كلّ طبقة تصل إلى السلطة عقب ثورة اجتماعيّة وسياسيّة، يتوجّب عليها فعلاً العمل على

تثبيت سيطرتها بتعديل التجهيزات الاجتماعيّة والسياسيّة السابقة بكاملها. عليها أن تتوحّد هي نفسها كطبقة، وأن تشكّل وِحدة مع الحلفاء الذين تحتاج إليهم، وعليها تحويل الأجهزة الموروثة الخاصّة بالدولة، والتغلُّب على التناقضات، وعليها خصوصاً توحيد الدولة أو تعزيز وِحدتها. وعليها بطبيعة الحال أن تشكِّل بعمليّة توحيد خاصّة، هذه الإيديولوجيا المسيطِرة التي تحتاج إليها كي تَحكُم، والتي يجب أن تكون واحدة كي تكون ذات فعاليّة.

هنا تحديداً تصطدم الطبقة المسيطِرة بالتعدُّد المادّيّ للممارسات وللإيديولوجيات المستلهَمة من هذه الممارسات والتي تَحكُم هذه الممارسات. لنتذكّر هسيودس: شُغْلُ البحّار هو ما يعطي البحّارَ فِكَرَه، شغل الفلّاح هو ما يعطي الفلّاحَ فِكَرَه، شغل الحدّاد هو ما يعطي الحدّادَ فِكَرَه. ينطوي الأمر هنا على شيءٍ ما عصيٍّ على الاختزال، يتأتّى من ممارسات تحويل الطبيعة، ومن المعركة الطويلة ضدّ الرياح، والبحر، والأرض، والحديد، والنار. لكن لا تنسوا: كلّ هذه الممارسات «المحلّيّة» والإيديولوجيات «المحلّيّة» التي تُوافقها لا تبقى معزولة، طالما كان الإنسان يعيش في مجتمع. ففوقها تتشكّل، مُوَحِّدَةً ايّاها، إيديولوجيات «مناطقيّة»، تُنتِج تلك الإيديولوجيات التي يتشاركها البشر على نطاق واسع، ألا وهي الدين، والأخلاق، والفِكَر السياسيّة، والجماليّة، إلخ. لا تنسوا أخيراً: هذا الطقم من الإيديولوجيات «المحلّيّة»، ثمّ «المناطقيّة»، تتجمّع في نهاية المطاف لتُشكِّل مَيْلَيْن سياسيَّيْن كبيرَيْن، يواجِه أحدهما الآخَر: إيديولوجيا الطبقة (أو الطبقات) المسيطِرة وإيديولوجيا الطبقات المسيطَر عليها. معلوم عِلم اليقين أنّ الأولى تسحق الثانية، وتُلزِمها الصمت، وتُشوِّهها لتغدو نكرة، إلّا عندما تعطيها الكلام كي يتسنّى دَحضُه على نحوٍ أفضل. إلّا أنّ هذا لا يمنَع وجودَها، كما لا يمنع وجودَ الميل إلى التمرّد لدى جميع المستثمَرين وجميع المستعبَدين، والسلام الذي يسود لدى العبيد لا يمكن أن يخدع العالَم، إذ إنّ من المعلوم كونه سلام العبوديّة.

لو لم يكن هناك في العالَم هذه القدرة الضدّ على التمرّد والثورة، لتعذّر علينا فَهم كلّ هذه الاحتياطات الهائلة التي تتّخذها الطبقة الحاكمة. هذا قاله

هوبْس: انظروا إلى أبوابكم، إنّها ذات أقفال. لماذا يا تُرى؟ إن لم يكن لكونكم خائفين مسبّقاً من أن يهاجمكم اللصوص أو الفقراء[1]. يمكن أن يقال كذلك: انظروا إلى إيديولوجياتكم المسيطِرة: هي الأخرى تُقفِل الأبواب كلّها وتقيم الله حارساً عامّاً كي يبقى كلّ شيء ثابتاً في مكانه. لماذا يا تُرى؟ إن لم يكن لكونكم خائفين مسبّقاً من أن يهاجمكم أخصامكم، وتحديداً هؤلاء الذين تستعبدونهم وتُلزِمونهم الصمت. هذا الجهاز الإيديولوجيّ الهائل الأبعاد الذي يحكم على هذا النحو، في بُعدِه الأقصى، وسط صمتٍ مُطبِق، تقطعه بضع صيحات فقط لا غير، أو، إذا ما اشتدّت الوطأة، بضع حالات تَمرُّد، إنّما يشهد على فداحة الخطر الذي يدهم السلطة الإيديولوجيّة القائمة.

يتوجّب على الطبقة المسيطِرة إذاً، بمقتضى الضرورة القصوى، كذلك بمقتضى الإلحاح الشديد أن تُوحِّد إيديولوجياها في إيديولوجيا مسيطِرة. عليها في البدء، لتحقيق ذلك، أن تأخذ في الحسبان وَضْعَ الجبهة الإيديولوجيّة ومحاججاتها، كي تستولي على ما يمكن أن يخدمها: لا يهمّ مَن الذي أنتج محاججة بعينها ما دامت تخدم قضيّتي! لكنّ ما تجده على هذا النحو إنّما تجده هنا وهناك، متفرِّقاً، وعليها أن تكسر الوحدة السابقة التي لم تَعُد تلائمها، أو أن تُعَدِّلها من الداخل لتجعلها ملائمة. هذا لا يجري تلقائيّاً. فيا لها من مهمّة أن تقوم بتجميع هذا القدر من العناصر المتنافرة والعمل على توليفها، لتجعل منها إيديولوجيا واحدة، تُلائم أهداف الطبقة المسيطِرة! خصوصاً وأنّ الطبقتيْن المعاديتيْن، الطبقة المسيطرة القديمة والطبقة المستثمَرة الجديدة، لا تتركان للطبقة المسيطرة فرصة للتسلّي بـ«تركيب» إيديولوجياها المسيطِرة، في أوقاتها الضائعة، ولا حَسَب جداول موضوعة بعناية سلفاً. باختصار، يجري هذا الشغل الطويل كلّه في فوضى المعارك، عبر صراع الطبقات، وهو شغل يشكّل أحد عناصر صراع الطبقات وفصلاً من فصوله.

---

(١) T. Hobbes, Léviathan, trad. F. Tricaud et M. Pécharman, Paris, Vrin, coll. "Librairie philosophique", 2004, p. 107.

أنظروا إلى أفلاطون: هذا الأرستقراطيّ، الحَنّان إلى زمن كان يَحكم اليونان كبار مالكي العقارات، الكاره الديمقراطيّة الأثينيّة، المشتبِك في نزاع مع انبثاق الرياضيّات ومماحكات السفسطائيّين، أشباه تقنوقراطيّي زمننا وديماغوجيّيه، هذا الأرستقراطيّ مضطَرّ إلى التعالي حتّى الفلسفة، فلسفته، كي يصارعَ «أصدقاء الأرض»، ويطلِقَ في ساحة الحرب آلة حربيّة عملاقة. إنّه يتكلّم على كلّ شيء، على الممارسات كلّها، والمِهَن كلّها، والفِكَر كلّها. تظنّون أنّه يفعل ذلك على سبيل التسلية؟ لكنّ الرجل سيقدِّم خدماته لرؤساء دول (صقلّية). ويقدّم لهم في الوقت نفسه عمله الفلسفيّ، منتظراً منه نتائج محدّدة. ماذا تُراه يفعل، أفلاطون؟ إنّه يقترح على سياسيّي زمنه، وقد ثارت ثائرتهم ضدّ مجرى الأشياء، مساهمته الشخصيّة المتواضعة في ترقيع الإيديولوجيا المسيطِرة التي مزّقتها الأحداث الكبرى في زمنه، محاولته الشخصيّة - مع أخذ ما جرى في الحسبان - إحياء الإيديولوجيا الأرستقراطيّة القديمة مُعدَّلةً لتلائم الذائقة الجديدة - كالمقصود بـ«أَجّيورْنامِنتو» (aggiornamento) [بالإيطاليّة = تجديد، عصرنة، تحديث] - هذا كلّ ما يستطيعه الفرد الفيلسوف. إنّه لا يستطيع الحلول محلّ رئيس الدولة وفرض فلسفته. إنّه يكتفي بصنعها واقتراحها. لكنّه كي يصنعها وَضَعَ نفسَه على نحو ما في موضع رئيس الدولة أو الطبقة الاجتماعيّة التي يمثّل مصالحها، جعل نفسه «ملكاً» في الفلسفة. من أجلها كان قيامه باشتغال كلّ هذا العمل الضخم من الترقيع الفلسفيّ، وباختصار، توحيد الإيديولوجيا الأرستقراطيّة القديمة على أسس جديدة، الأسس التي تفرضها عليه الأزمنة الجديدة.

لدينا في هذا الشرط تفسير لعلاقة الفلاسفة، كأفراد، بالفلسفة. إنّهم ليسوا بفلاسفة إلّا إذا شعروا بأنّهم مسؤولون عن تحقيق هذه المهمّة التاريخيّة والسياسيّة، وإذا شرعوا بتحقيقها. من هنا كانت الجِدّيّة العجيبة لدى الفلاسفة، حتّى عندما يصرفون بأسنانهم، مثل نيتشه، إذ يشعرون جميعاً بأنّهم مولَّجون مهمّةً حقيقيّة تاريخيّة ممكنة. تجري الأمور بشكل غريب على النحو التالي: لا أحد يتوجّه إليهم بطلب، لكنّهم يتصرّفون كما لو انّهم مُنتَدَبون، يشعرون بأنّهم

مُمَثِّلو الطبقة المسيطِرة أو الطبقات المسيطَر عليها. وينزلون، على نحوٍ ما، إلى سوق المنتَجات الفلسفيّة، لعَرْض بضاعتهم النظريّة على مَن يرغب بشرائها. وقد يحدث أن تجد الشاري الذي يَتوقّعون، أو شارياً غير مُتوقَّع بتاتاً، يكون بحاجة إلى هذه البضاعة ليُكَيِّفَها على طريقته ويجعلها صالحة للاستهلاك مِن قِبَل زبائنه. قد يحدث كذلك أن يغادروا خائبين، ويواصلوا شُغلَهم في حدوده الضيّقة، إلى أن تَعرِضَ الفرصةُ بعد طول انتظار - أو بعد موتهم، عبر واحدة من تلك المصادفات التاريخيّة التي تحتاج إلى تفسير - أو انّها لا تَعرِضُ أبداً. هكذا ينطوي التاريخ على كمٍّ من الفلسفات المهمَلة، أشبه بنفايات نظريّة، إلّا أن هذه النفايات هي نفايات من منتَجات نجيزة يوجد شارون لها في السوق. هكذا يوجد في الإنتاج الفلسفيّ، كما في الإنتاج المادّيّ، «نفقات طارئة» باهظة.

قد يوجد في هذا الإنتاج كلّه حِرَفيّون نَظَريّون يجعلون من استيهاماتهم الفرديّة فلسفةً، أو من هذيانهم، أو من تفضيلاتهم الذاتيّة، أو من مجرَّد استمتاعهم بالتنظير. لكنّ، عموماً، هذه المنتَجات كلّها تقع، من قريب أو حتّى من بعيد جدّاً، من هذه الزاوية أو تلك، تحت قانون تعارض المثاليّة والمادّيّة. ذلك أنّ الفيلسوف لا يستطيع أن يتجرّد من هذا القانون الصارم الذي يسيطر على ساحة الحرب الفلسفيّة، ويقضي، في الحُكْم الأخير، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بأن تكون كلّ فلسفة منضوية إلى أحد المعسكرين أو تكون على هوامشهما (هامش الغلط أو هامش المناورة). ليس مطلوباً أن يكون هذا الانضواء صريحاً، ولا أن يكرِّر كلّ فيلسوف الطروح المادّيّة أو المثاليّة بحَرْفِيّتها. يكفي أن يَنتظِم إنتاجُه في الأفق العامّ لساحة الحرب، ويأخذ في الحسبان المواقع التي يحتلّها الاعداء والمحاججات التي يستخدمونها، بل ليس من الضروريّ أن تؤخذ في الحسبان صراحةً: بعض الإغفالات تكون أحياناً مضاهيةً ببلاغتها بعضَ التصريحات. مثلاً، ديكارت: إنّه يتكلّم على الرياضيّات، وعلى الفيزياء، وعلى الطبّ (ليست الأخلاق في نظره إلّا تطبيقاً

لتلك العلوم) ويتكلّم طبعاً على الله. لكنّه لا يتطرّق أبداً تقريباً إلى السياسة، في حين أنّ مُعاصِرَه هوبّس يستفيض في الكلام عليها فِضاحاً، ومِثْله سپينوزا ولايبْنِتْز. لكنّ صمت ديكارت في شأن السياسة، مقروناً بما يقوله في مكان آخر عن الله، «سيّد وحاكم كملِكٍ في مملكته[1]»، يبيّن بوضوح كافٍ إلى أيّ حزب في السياسة هو منحاز: حزب الملكيّة المطلقة، الضروريّة لمصالح البرجوازيّة التي تخدمها فلسفة ديكارت في ميدان العلوم وإيديولوجيا الحقيقة.

مثلاً، لنأخذ حالة تعود إلى ما قَبْل ديكارت، رجلاً كمكياڤيللي، لا يتكلّم إلّا على التاريخ وعلى النظريّة السياسيّة والعسكريّة، لا يتطرّق إلى الفلسفة إطلاقاً. لكنّ طريقته في الكلام على التاريخ والسياسة إنّما تشي على نحوٍ باهر بمواقف فلسفيّة مناقضة جذريّاً لمجمل التقليد السياسيّ، الآخذ بالتهذيب الأخلاقيّ، والموروث عن مُفَسِّري أرسطو، وعن النظريّة المسيحيّة السائدة. هكذا يمكن أن يمثِّل الصمتُ مواقفَ فلسفيّة، في ظروف معيّنة حيث يكون نتيجة إرغام سياسيّ (لم يكن في استطاعة مكياڤيللي أن يجاهر بكونه فلسفيّاً مناهضاً للفلسفة السائدة). والحال، إنّ قيمة الصمت هذه لا تأتيه إلّا من ميزان القوى بين الفِكَر السائدة في ساحة الحرب الفلسفيّة، وهي قيمة ترسخ بالرغم من صمتها، لأنّ هذا الصمت نفسه يشكّل جزءاً من القوى المتواجدة في الساحة.

إنّ مهمّة توحيد العناصر الإيديولوجيّة المتواجدة في إيديولوجيا سائدة هي إذاً مهمّة الصراع الطبقيّ الذي تخوضه الطبقة المسيطِرة، وهي مهمّة تتحقّق عبر أشكال متفرِّعة عن صراع الطبقات. والحال، هنا بالذات تلعب الفلسفة دورها غير القابل للاستبدال. إنّها تتدخّل في هذه المعركة كي تحقّق رسالتها التي لا يمكن لأيّ ممارسة أخرى أن تحقّقها.

---

(١) رسالة إلى م. مرسن في ١٥ نيسان /ابريل ١٦٣٠: «[إن] هو الله مَن وضع هذه القوانين (حقائق الرياضيّات) في الطبيعة مثلما يضع ملِكٌ قوانينَ في مملكته»:الأعمال، م س، مجلد أول ص ١٤٥؛ .
Méditations, Sixièmes réponses, Œuvres, t. IX, première partie, p. 236

١٨
مختبَر الفلسفة النظريّ

سنلجأ مجدَّداً إلى مقارنة، كي نتمكّن من تصوُّر رسالة الفلسفة هذه: مهنة الخرّاط[1]، أيّاً يكن اختصاصه. لكن لنفترض، تركيزاً للمقارنة، أنّه ميكانيكيّ. أمامنا شغّيل عليه أن يحقِّق قطعة مركَّبة لإحدى الآلات. لديه عدد من العناصر المادّيّة: قِطَع من فولاذ، وحديد، ونحاس، إلخ، عليه أن يخرطها ثمّ يضبط تركيبها، بحيث تتماسك وتعمل على النحو المطلوب. عمل طويل من الصَقل والتكييف. لكن لنفترض كذلك أنّ هذه القِطع ليست مكوّنة من المادّة نفسها - الحديد - وأنّ حال الإنتاج، وطبيعة الآليّة المطلوب بناؤها، يقتضيان كذلك استعمال بعض النحاس، الذي جرى اكتشافه حديثاً، والذي لم يَعُد من الممكن الاستغناء عنه، نظراً إلى الخدمات التي يقدّمها هذا المعدن. سيتوجّب على الميكانيكيّ أن يأخذ في الحسبان وجود النحاس وخصائصه كي يخرط مجموع القطع بطريقة جديدة. وهو لن يخرطها مثلما كان يفعل عندما كانت كلّها من حديد، نظراً إلى اختلاف مرونة النحاس وإلى كونه أقلّ صلابة. سيأخذ في حسبانه إذاً، في شغل الخِراطة هذا، الطبيعة النحاسية للقطعة الجديدة: هذا يعطي طريقة خراطة جديدة لقِطَع متراكبة في ما بينها. خراطة جديدة، وفي نهاية المطاف، خرّاط جديد: إذ إنّه قد يُحسِن

(١) أنظر: لويس ألتوسّير، الفلسفة وفلسفة العلماء العفويّة، م س، ص ٥٧-٥٨.

[ملاحظة المترجم: تأتي كلمة «خرّاط» هنا مقابل كلمة ajusteur في النصّ الفرنسيّ التي تناسب من حيث الجذر اللغويّ كلمة justesse (دِقّة)، الأمر الذي يدعم المقارنة التي يعقدها ألتوسّير، من حيث دلالة المجاز، بين عمل الحِرفة اليدويّة على الجماد والعمل على الإيديولوجيا تدقيقاً للكلام.]

خراطة قِطَع الحديد بإتقان دون أن يعرف كيف يتدبّر الأمر عندما تظهر قطعة من نحاس.

تجري الأمور على هذا النحو تقريباً في الفلسفة. أو، بالأحرى، تصبح الفلسفة ضروريّة ابتداءً من اكتشاف معدن جديد يظهر بين المعادن المعروفة منذ القِدم.

فعلاً، لم تكن الفلسفة مطلوبة دائماً لتوحيد مجمل العناصر الإيديولوجيّة. فقد لعب الدين طويلاً هذا الدور التوحيديّ خلال تاريخ معظم المجتمعات. كان يكفي لذلك وجود المرويّات الأسطوريّة الكبرى حول وجود الله، وحول خلق العالَم، وحول الخلاص النهائيّ، كي تندرج فيها النشاطات الإنسانيّة إجمالاً، والإيديولوجيات التي تناسبها، مشكِّلةً بذلك هذه الإيديولوجيا الموحَّدة التي تحتاج إليها الطبقة المسيطِرة لتأمين سيطرتها.

لكن أتى في التاريخ زمن ظهر فيه نوع جديد من المعارف، ليس تقنيّاً، وليس إيديولوجيّاً: المعارف العلميّة. وقد شكّلت خطراً جدّيّاً على النظام القائم، إذ قدّمت للبشر الدليل على أنّ المعرفة «المطْلَقة» يمكن أن تأتيهم من ممارستهم العِلميّة بالذات، وليس من الوحي الإلهيّ: كان من شأن ذلك أن يزعزع نظام السلطات الذي كانت المعارف الدينيّة فيه متعلّقة بالقدرة السياسيّة. كان لا بدّ من ردّ على خطر المادّيّة هذا الذي كان يضير السلطات القائمة، والناس الممسكين بهذه السلطة، والخضوع المكتسَب لهم من مستثمَريهم. كان لا بدّ من الاستيلاء على الممارسة الجديدة وعلى قدرتها، وإدراجها في النظام القائم. لكنّ تحقيق ذلك، ترميماً للنظام المهدَّد، كان يحتاج إلى أشخاص غير رجال الدين، إلى «خرّاطين» آخرين يُحْسِنون تجميع القِطَع قديمها وجديدها معاً، وتسيير الآلة التي تمّ تحديثها - لكن مع بقائها، إجمالاً، الآلة نفسها. كان لا بدّ أن يكون هؤلاء الأشخاص ممّن يتمتّعون بالكفاءة التي تتطلّبها الممارسة العِلميّة الجديدة: أشخاصاً متمرّسين بالرياضيّات.

مـن هـذه القطيعـة، ومـن التقـاء ظـروف حدوثهـا، وُلِـدت الفلسـفة[1]. وهـي بحُكْـم وظيفتهـا، لـم تَقُـم إلّا بمتابعـة نهـج الديـن فـي دوره الموحِّـد للإيديولوجيـات فـي إيديولوجيـا مسـيطِرة. لكنّهـا مـن حيـث مضمونهـا، كان عليهـا أن تُخضِـع العناصـر الجديـدة التـي جـاءت بهـا الممارسـة الجديـدة إلـى عالَـم البشـر.

إذاً، مـا هـو الجديـد الـذي جلبـه عِلـم الرياضيّـات للبشـر؟ هـذا الكشـف: إنّ التوصّـل إلـى معـارف يؤكّدهـا البرهـان يتطلّـب إعمـال العقـل علـى أشـياء خالصـة ومجـرَّدة، بطرائـق خالصـة ومجـرَّدة. مَـن كان لا يأخـذ هـذا الجديـد فـي الحسـبان كان، أو كان يمكـن أن يكـون مآلـه أن يجـد نفسـه وقـد تجاوزتـه إيديولوجيـا طالعـة مـن ممارسـة الرياضيّـات. كان مـن الضـروريّ إذاً أن يرضـى بتقديـم ذلـك التنـازل الخـارق بتبنّـي مبـادئ البرهـان الرياضـيّ، وبجعلهـا تخـدم الغايـات الإيديولوجيّـة التـي تخـصّ الطبقـة المسـيطِرة، كيـلا يـرى نفسـه ضحيّـة «تجـاوز» عـن يسـاره. لكـن لا بـأس. كانـت المحاولـة قابلـة أن تُخـاض وأن تتكلّـل بالنجـاح. وخيضـت وتكلّلـت بالنجـاح: تشـهد علـى ذلـك أعمـال أفلاطـون. أفلاطـون الـذي كتـب علـى واجهـة مدرسـته: «ليمتنـع عـن الدخـول مـن ليـس ضليعـاً بالهندسـة»، لكنّـه فـي نَسَـقه، فـي الوقـت نفسـه - وهـذا معبِّـر - أنـزل الرياضيّـات إلـى المرتبـة الثانيـة، مُخضِعـاً إيّاهـا للفلسـفة نفسـها، وفـي الحُكـم الأخيـر، للسياسـة. أمـر يعرفـه أيّ فـلّاح: يكفـي أن تضـع كفّـك علـى كلـب خَطِـر، وتُروِّضـه، وسـيطيعك، ليتولّـى الحراسـة عنـد عتبـة البيـت. تدجيـن العـدوّ بسـرقة لغتـه: هـوذا تمامـاً سِـرّ الصـراع الإيديولوجـيّ، حتّـى عندمـا يتّخـذ، لأسـباب تاريخيّـة معيّنـة، شـكل صـراع فلسـفيّ.

أمّـا سـؤال هـل كان أفلاطـون مؤسّـس الفلسـفة أَمْ لـم يكـن، فيُخشـى ألّا يلقـى جوابـاً أبـداً. ذلـك أنّ هنـاك آخريـن سـبقوا أفلاطـون، مثـلاً، برمِنيـدس، وكانـوا، فـي طريقـة تفكيرهـم، يأخـذون وجـود الرياضيّـات فـي الحسـبان. لكـنّ برمنيـدس كان، كأفلاطـون، مثاليّـاً، ونظـراً إلـى أنّ مصيـر الإيديولوجيـا المسـيطِرة كان موضـع نـزاع،

(١) فـي صيغـة الفصـل الثانـي («الفلسـفة والديـن») المعدّلـة، أدرج ألتوسّـير، مـع تغييـرات، فِكَـراً معالجـةً فـي الصفحـات التاليـة، تـاركاً هـذا الفصـل بـلا تغييـر.

ونظـراً إلـى أنّهـا كانـت مثاليّـة بالضـرورة، باعتبارهـا إيديولوجيـا الطبقـة المسـيطِرة، يبـدو مـن المريح تصـوُّر أنّ بدايـة الفلسـفة كانـت بالمثاليّـة، التـي يُفتـرَض أنّهـا شـكّلت ذلـك الـ«أَجّيورْنَمِنْتـو» المثالـيّ الخـارق، ردّاً علـى ظهـور الرياضيّـات. مـع ذلـك، ليـس من المؤكّـد كـون الأمـور جـرت علـى هـذا النحـو. إذ إنّ هنـاك فـي أعمـال أفلاطـون نوعـاً مـن شـبح زائـر، شـبح المـاديّ ديمقريطـس، الـذي تـمّ تدميـر أبحاثـه الثمانيـن (أعمـال هائلـة!)، وذلـك فـي ظـروف غريبـة تَسـتحضِر فـي الأذهـان أن التدميـر ربّمـا كان إراديّـاً، فـي زمـن كان يصعـب فيـه الإكثـار مـن نِسَـخ مؤلَّـف مـا.

يُحتمَـل إذاً أن تكـون الفلسـفة قـد بـدأت مـع ديمقريطـس، أي بالمادّيّـة، التـي قـد تكـون فـي هـذه الحالـة قـد عبّـرت فلسـفيّاً، وإيجابيّـاً، دون أيّ تحفُّـظ نظـريّ، عـن «قِيَـمٍ» حملهـا الاتّصـال بيـن زمنـه واكتشـاف عِلـم الرياضيّـات. وقـد يكـون أفلاطـون قـد بنـى آلتـه الحربيّـة فـي المواجهـة مـع هـذا التهديـد الـذي كان طابعـه الفلسـفيّ قـد أخذ بالبـروز، وأخـذت التعليقـات تتناولـه بعبـارات فلسـفيّة، مـع العِلـم أنّ تلـك الآلـة قـد استهدفت صراحـةً «أصدقـاء الأرض»، العبـارة التـي يمكـن التعـرّف فيهـا بسـهولة علـى أتبـاع ديمقريطـس. علـى أيّ حـال، إذ نـرى هنـا مثـلاً حيّـاً علـى الاصطفـاء الصـارم الـذي تجريـه الإيديولوجيـا المسيطِرة، لـم يُكْتَـب البقـاء لديمقريطـس، وبقـي أفلاطـون، ومـع أفلاطـون سـيطرت الفلسـفة المثاليّـة علـى كامـل تاريـخ المجتمعـات الطبقيّـة، دافعـةً إلـى الأعمـاق، أو مدمِّـرةً الفلسـفة المادّيّـة (ليـس مـن بـاب المصادفـة أنّ مـا تبقّـى لنـا مـن أبيقورس، الـذي أصابتـه اللعنـة إيّاهـا، لا يتعـدّى مقاطـع قليلـة).

مـع ذلـك، ينبغـي ألّا يُسـتنتَج مـن ظـروف بدايـة الفلسـفة (الموفَـزة إلـى الوجـود بظهـور علـوم الرياضيّـات) أنّ الفلسـفة لـم تَسـتجِب أبـداً لأحـداث مـن غيـر تاريـخ العلـوم. إذا كان العِلـم، بالشـكل التجريـديّ لمواضيعـه ولبرهانـه، قـد وفّـر فعِـلاً الشـرط المطلَـق المطلـوب تَوَفُّـره فـي الخطـاب لِـردّ التهديـد الـذي كان يتمثّـل بالعِلـم إيّـاه، فالفلسـفة، مـن جانبهـا، تفاعلـت خـلال تاريخهـا مـع أحـداث أخـرى تختلـف تمامـاً بمـا تحملـه مـن أخطـار. وبالفعـل، يمكـن القـول إنّ الانقلابـات

الاجتماعيّـة الكبـرى، الثـورات فـي علاقـات الإنتـاج وفـي العلاقـات السياسـيّة، هـي التـي كان لهـا التأثيـر الحاسـم علـى تاريـخ الفلسـفة. ليـس كتأثيـر فـوريّ، لأنّ الأمـر يحتـاج إلـى وقـت للانتقـال مـن ثـورة فـي الاقتصـاد إلـى ثـورة فـي السياسـة، ثـمّ فـي الإيديولوجيـا، بـل كتأثيـر مشـروط بمُهْلـة: إمّـا لاحقـة (حسَـب صياغـة هيغـل الشـهيرة: تنهـض الفلسـفة مـن سُـباتها دائمـاً مـع هبـوط المسـاء، مثـل بومـة مينـرڤا [ربّـة الحكمة عنـد الرومـان، تسـهر علـى الدفـاع عـن المـدن][1])، وإمّـا، ويـا للمفارقـة، سـابقة. بلـى، نقـول سـابقة، نظـراً إلـى أنّ الثـورة الاجتماعيّـة التـي تنضـج فـي أعمـاق المجتمـع يمكـن أن يُعـاق اندلاعهـا طويـلاً نتيجـة نيـر اسـتبداد النظـام القائـم، وقمـع أجهـزة الدولـة، والإيديولوجيـا السـائدة.

لكـنّ التغيّـرات التـي تحـدث فـي القاعـدة يمكـن أن تكـون لهـا ارتـدادات تحـت سـيطرة الطبقـة المسـيطِرة القديمـة، وتُلحِـق الضـرر بالإيديولوجيـا السـائدة نفسـها. ويقـدِّم تاريـخ صعـود البرجوازيّـة مثـلاً بليغـاً علـى هـذا الطـرح: فقـد أخـذت العلاقـات الرأسـماليّة تسـود فـي أوروپا الغربيّـة ابتـداءً مـن القـرن الرابـع عشـر، لكـنّ الأمـر احتـاج إلـى مـا بيـن ثلاثـة وخمسـة قـرون كـي تتمكّـن الثـورة البرجوازيّـة مـن تثبيـت تلـك التغيّـرات بوجـود نظـام حقوقـيّ جديـد، وجهـاز دولـة جديـد، وإيديولوجيـا جديـدة. غير أنّ التغيّـرات فـي القاعـدة كانـت طيلـة هـذه الفتـرة تشـقّ طريقهـا فـي المؤسّسـات القائمـة. ومـن تباشـير ذلـك، الملَكيّـة المطلقـة، شـكل الدولـة الانتقالـيّ هـذا الـذي كان يُشـرِك البرجوازيّيـن مـع النبـلاء، الرأسـماليّين منهـم وجماعـة الثـوب [الإكليريكيّيـن]. وكان هنـاك طيلـة هـذه الفتـرة برجوازيّـون يتحلّـون بالجـرأة أخـذوا يضعـون الأسـس لإيديولوجيـا سـتصبح لاحقـاً مسـيطِرة: الإيديولوجيـا البرجوازيّـة، مؤسَّسـةً علـى الإيديولوجيـا القانونيّـة.

وقـد تطـوّرت الإيديولوجيـا الپروليتاريّـة بالطريقـة نفسـها تحـت سـيطرة الطبقـة البرجوازيّـة، فـي مجـرى صـراع لا يـزال مسـتمرّاً منـذ ١٨٠ سـنة، ولمّـا يصـل بعـدُ إلـى ختامـه الحقيقـيّ. هنـا كذلـك، تتقـدّم الإيديولوجيـا علـى الثـورة. لكـن ليسـت

(١) هيغل، «علم ظاهرات الروح»، المقدّمة (t. 1, op. cit., Préface, p. xx).

مصادفة أنّها تستطيع تحقيق هذا السبق: ذلك لأنّ نمط الإنتاج البرجوازيّ يتضمّن أصلاً عناصر تستجيب مسبّقاً إلى هذه الإيديولوجيا كونه يُضفي على الإنتاج أكثر فأكثر طابعاً اجتماعيّاً، ويُزوِّد المستثمَرين بثقافة الصراع الطبقيّ عبر التركّز الصناعي وانضباط العمل، كما عبر تجييشهم القسريّ في الصراع السياسيّ إلى جانب البرجوازيّة ضد ارستقراطيّة مالكي الأرض في القرن التاسع عشر، أو في الصراع الدمويّ الذي خاضته البرجوازية ضد منظّمات طليعة الطبقة العمّاليّة، وضد الطبقة العاملة قاطبةً.

لكن إذا شئنا فهم هذه الظاهرة المدهشة، ظاهرة الاستباق الإيديولوجيّ بالنسبة إلى التاريخ، ينبغي أن يؤخذ في الحسبان كذلك واقع أنّ هذه الإيديولوجيا الطليعيّة، المتطوّرة تحت سيطرة الطبقة الممسكة بالسلطة، تكون في البداية عاجزة عن التعبير إلّا وِفق الشروط التي تُمليها عليها الطبقة المسيطِرة. لم يكن في وِسْع الأكثر جذريّةً من فلاسفة البرجوازيّة وإيديولوجِيّيها أن يضربوا صَفْحاً عن الله، فما كان منهم إلّا أن اعتنقوا جميعاً مذهب الوجود الإلهيّ الحياديّ حتّى لو كانوا ملحدين لا يؤمنون بـ«الله تَبَع المؤمنين»، بل بـ«الله تَبَع الفلاسفة والعلماء[1]»، أو كانوا مؤمنين بالله - الطبيعة تَبَع سپينوزا، أو الله وحش - اخرس تَبَع هوبّس، الذي كانت ترتعد له فرائص المؤمنين المعاصرين آنذاك. هكذا اضطرّت الفلسفة البرجوازيّة الطليعيّة إلى عَقْد مساومات ظاهريّة مع «قِيَم» الإيديولوجيا الإقطاعيّة. كان ديكارت يقول: « Larvatus prodeo »[2]، «أتَقدَّمُ مُقَنَّعاً». كان سقوط الأقنعة ينتظِر أن تكون السلطة الإقطاعيّة قد سقطت. وليس الأمر مختلفاً بالنسبة إلى الإيديولوجيا الپروليتاريّة، فقد اضطرّت هي الأخرى إلى ارتداء المقولات المستعارة من الإيديولوجيا البرجوازيّة، من الدين نفسه (برجوازيّة «الحقبة الجميلة» [مطالع القرن العشرين] لم تكن مُتديِّنة)، ومن ثمّ من الإيديولوجيا

---

(١) أنظر الصفحة ٥١، الهامش ٢

(٢) أنظر الصفحة ٥٦، الهامش ٢

الأخلاقيّـة، وبعدهـا مـن الإيديولوجيـا القانونيّـة. كان أوائـل المحاربيـن مـن الطبقـة العاملـة يخوضـون الصـراع تحـت رايـة الأخـوّة بيـن أبنـاء اللـه، ومـن ثـمّ تحـت رايـة ١٧٨٩ [الثـورة الفرنسـيّة وشـعاراتها] الحرّيّـة والمسـاواة، وبعدهـا تحـت رايـة الطائفـة، قبـل أن تتوصّـل إلـى أن تُفصِـح عـن نفسـها بإيديولوجياهـا الخاصّـة: إيديولوجيـا الاشـتراكيّة والشـيوعيّة.

كانـت الفلسـفة، فـي هـذه النقـلات الاجتماعيّـة والسياسـيّة الخارقـة، وفـي امتداداتهـا الإيديولوجيّـة، تلعـب دورهـا بصمـت: متناقضـة، لكـن فعّالـة. أيّ دور يـا تُـرى، فـي نهايـة الأمـر؟

نسـتعيد مَثَـل الخرّاط، كـي نتمكّـن مـن تصوّره، لكـن مـع أخذنـا فـي الحسـبان، هـذه المـرّة، الشـرط الضـروريّ الـذي تناولنـاه بالتحليـل قبـل هنيهـة: الشـرط الـذي تخضـع لـه كلّ إيديولوجيـا نتيجـة الصـراع الطبقيّ، شـرط تشـكّل الإيديولوجيـا المتواجدة كإيديولوجيـا مسـيطِرة، وبالتالـي شـرط توحيـد كافّـة العناصـر الإيديولوجيّـة المتواجـدة فـي مرحلـة معيّنـة مـن التاريـخ الإنسـانيّ لتتشـكّل منهـا إيديولوجيـا مسـيطِرة.

لدينـا هنـا نقطـة باتـت مكسـباً: ابتـداءً مـن وجـود علـوم فـي الثقافـة الإنسـانيّة لـم يَعُـد مـن الممكِـن لإيديولوجيـا مـا، حتّـى لـو انّهـا الإيديولوجيـا الدينيّـة، أن تنجـح فـي هذه المهمّـة، وبعبـارة أصحّ، أن ترقـى إلـى مسـتوى هـذه المهمّـة التاريخيّـة، إذ إنّ الإيديولوجيـا المسـيطِرة تكـون عُرضـة للخطـر فـي حـال تُرِكَـت العلـوم متفـرِّدةً فـي تحقيـق نتائـج لا يمكـن أن تكـون إلّا مادّيّـة. ينبغـي إذاً أن تتحقّـق مهمّـة التوحيـد هـذه عبـر «نظريّـة» قـادرة علـى إعـادة العلـوم إلـى جـادّة الصـواب، أي إلـى وضعهـا التابـع، وبالتالـي إخضاعهـا لـ«نظريّـة» قـادرة علـى التعامـل بكفـاءة مـع أشـكال البرهـان العلمـيّ المتواجـدة، ومـع نتائـج هـذه الأشـكال، النتائـج التـي لا يمكـن تَجَنُّبهـا، ويمكـن تَوَقُّعها. والمسـألة هنا ليسـت مسـألة خيـار يُتَّخَـذ: إنّهـا مسـألة ميـزان قـوى. وهنـا أيضـاً، يتعلّـق الأمـر بحـلّ علـى سـبيل الحيطـة: علـى الفلسـفة أن «تسـتبق الأمـور»، لأنهـا إذا لـم تتدخّـل فـي الوقـت المناسـب، يصبـح النظـام الإيديولوجـيّ كلّـه عُرضـةً للانهيـار.

يعود إلى الفلسفة إذاً أن تسهم، على طريقتها المميزة نوعيّاً، في عمل التوحيد الإيديولوجيّ هذا في خدمة الإيديولوجيا المسيطِرة. نعم! أقول: تُسهِم. لأن ليس في وارد الطبقة المسيطِرة والإيديولوجيا المسيطِرة تفويض كامل سلطتهما إلى الفلسفة. يعمد إيديولوجيّو البرجوازيّة، أو معاصرونا من المتمذهبين باليساريّة، الذين يقيمون تماثلاً بين امتلاك المعارف الفلسفيّة وامتلاك السلطة، إلى الخلط بين السلطة والمعارف اللتين تدّعيهما الفلسفة لنفسها ذاتيّاً، من جهة، والمقدِرة والخبرة اللتين تخلعهما عليها الإيديولوجيا المحدِّدة داخل الإيديولوجيا المسيطِرة، من جهة اخرى[1]. وسنرى بعد قليل ما هي هذه الإيديولوجيا المحدِّدة حَسَب أنماط الإنتاج المعروفة. لكنّ،على أيّة حال، يبقى للفلسفة الدَوْر الذي هي مدعوّة إلى أن تلعبه في هذا التوحيد الإيديولوجيّ الذي يتوقّف عليه مصير الإيديولوجيا المسيطِرة. ما هو هذا الدور، يا تُرى؟

أميل إلى القول بأنّ الفلسفة يمكن أن تقارَن بمشغَل حِرَفيّ حيث يقوم خرّاط نظريّ بصنع قِطَع على مقاس مطلوب بما يسمح بالوَصْل في ما بين مختلَف عناصر الأشكال الإيديولوجيّة المتواجدة (عناصر على هذا القدر أو ذاك من التجانس، هذا القدر أو ذاك من التناقض)، بحيث تتشكّل منها تلك الإيديولوجيا الموحَّدة نسبيّاً وِفْق ما يقتضيه تَحوُّلها إلى إيديولوجيا مسيطِرة. لا حاجة لتأكيد أنّ هذه القِطَع الجديدة المشغولة حِرَفيّاً لا يمكن أن تكون غريبة تماماً، بمادّتها وشكلها، بالنسبة إلى العناصر المطلوب وَصْلها وتجميعها. لكنّها تظلّ على أيّة حال قِطَعاً جديدة ينبغي أن تكون صالحة لعمليّات التجميع الممكنة كافّة. للفيلسوف دُنْس سْكوتْ كلمة في هذه المسألة هي الأكثر صواباً: «يجب عدم الإكثار من الأشياء عندما لا تكون هناك ضرورة لذلك[2]». وبتعبير

---

(١) طوّر ألتوسّير هذه الفكرة بنبرة سجاليّة في «حول إعادة الإنتاج»، م س، ص ٢٠٩-٢١٣.

(٢) [جون دُنس سْكوت، John Duns Scot، ١٢٦٦-١٣٠٨، لاهوتيّ وفيلسوف اسكتلنديّ، حارب ابن رشد والأكوينيّ]: مبحث في المبدأ الأول (Traité du premier principe, éd. R. Imbach, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001, p. 103). الصيغة المعادلة للاستشهاد الذي يورده ألتوسّير: «يجب الامتناع عن طرح التعدّد بلا ضرورة»، وهي غالباً ما تُنسب إلى غيّوم دوكهام، لكنّها تبدو غير موجودة عند هذا الأخير، ولا عند دُنْس سكوت.

أوضح: يجب عدم الإكثار من قِطَع الوَصْل حيث لا ضرورة. فتوحيد إيديولوجيا ما يقتضي كذلك توحيد قِطَع الوَصْل، قِطَع توحيدها. وهذا يشير بالمعنى الحقيقيّ إلى ضرورة «إنتاج بالسلسلة» لقِطَع متعدّدة الاستعمالات، يمكنها تلبية الحاجة إلى استعمالها في كافّة حالات وجوب التجميع الإيديولوجيّ. تكفي المقارنة مع الوصلات التي تنتجها الصناعة الحديثة بالسلسلة: إنّها قابلة للاستعمال في عدد لا يُحصى من الحالات.

وبطبيعة الحال، لمّا كان الأمر لا يتعلّق بتوحيد إيديولوجيا معيّنة عن طريق إنتاج وَصْلات التجميع القابلة للاستبدال في ما بينها، وحسْب، بل كذلك بتوحيد القِطَع المطلوب تجميعها، إذ إنّ هذا الحلّ الأخير هو الوحيد الذي يتّصف بكونه اقتصاديّاً وفعّالاً، فقد قام عمل الخرّاط الفيلسوف على تكوين مقولات تتّصف بأنّها كونيّة قدْر الإمكان، قادرة على أن تُوحِّد تحت طروحها مختلَف ميادين الإيديولوجيا. هنا يجد هذا العمل دلالته الأولى (سنرى بعد هنيهة ما هي دلالته الثانية) في مَطلَب الفلسفة المثاليّة القديم بمعرفة «الكلّ»، أو «العِلم بالكلّ ومعرفته». على الفلسفة أن تفرض سيادتها، أي مقولاتها، على كلّ ما في الوجود، لا بصورة مباشرة على مجموع المواضيع الموجودة حقيقةً، بل على مجموع الإيديولوجيات التي في ظلّها تقوم مختلف الممارسات بعمليّاتها، وتُحوِّل المواضيع الحقيقيّة سواء أكانت الطبيعة أم العلاقات الاجتماعيّة. وإذا كانت تفرض سلطتها النظريّة على هذا النحو على كلّ ما يوجد، فما ذلك للاستمتاع أو لجنون العظَمة، بل لداعٍ مختلِف تماماً: للانتهاء من التناقضات القائمة في الإيديولوجيا الراهنة، بهدف توحيد هذه الإيديولوجيا تِبْعاً لتَحوُّلها إلى إيديولوجيا مسيطِرة.

لنتأمّل قليلاً ما جرى في الفلسفة البرجوازيّة ما بين القرنين الرابع عشر والسابع عشر. هناك مقولة وحيدة مفروضة في كلّ مكان، بهدف تبيان تواجد

عـدد غيـر قليـل مـن الإيديولوجيـات المحلّيّـة والمناطقيّـة، ومـن الممارسـات المتّصلـة بهـا. إنّهـا مقولـة الـذات. انطلقـت هـذه المقولـة مـن الإيديولوجيـا القانونيّـة (إيديولوجيا حـقّ العلاقـات التجاريّـة، حيـث يكـون كلّ فـرد ذاتـاً يتمتّـع بحقـوق مكفولـة لـه قانونـاً، بوصفـه مالـك ممتلـكات يحـقّ لـه التصرّف بهـا) لتجتـاح مـع ديـكارت ميـدان الفلسـفة، التـي تضمـن الممارسـة العِلميّـة وحقائقهـا (الـذات تَبَـع «أنـا أفكِّـر») لتجتـاح مـع كانـط ميـدان الإيديولوجيـا الأخلاقيّـة (الـذات تَبَـع «الوعـي الأخلاقـيّ») والإيديولوجيـا الدينيّـة (الــذات تَبَــع «الوعــي الدينــيّ»). وسـبق ذلـك بأمـد، مـع فلاسـفة الحـقّ الطبيعـيّ، اجتياحهـا ميـدان السياسـة بـ«الـذات السياسـيّ» فـي العَقـد الاجتماعـيّ. صحيـح أنّ هـذه الوحـدة التامّـة سـتتعرّض لاحقـاً للخلـل الطـارئ الـذي سيحاول فلاسـفة آخـرون (كونْـتْ، إلـخ) معالجـة آثـاره: لكنّهـا تُقـدِم دعمـاً لطرحنـا بإطلالتهـا الأولـى الباهـرة طـوال تاريـخ صعـود البرجوازيّـة.

بالفعـل، نـرى الفلسـفة طـوال هـذا التاريـخ «تشـتغل» مقولـةً مـن شـأنها أن توحِّـد مجمـل الإيديولوجيـات والممارسـات المُلازمـة، وتُطَبِّـق هـذه المقولـة بنجـاح، مُجبِـرةً عاملـي هـذه الممارسـات علـى أن يتعرّفـوا أنفسـهم فـي المقولـة إيّاهـا. والحاصـل - عِلمـاً بـأنّ الأمـر لا يقتصـر علـى فلاسـفة ومصلحيـن أخلاقيّيـن وسياسـيّين، بـل يشـمل كذلـك كتّابـاً، وقبلهـم جميعـاً المسـتَغَلّين الذيـن كان فـي إمكانهـم أن يأملوا بـأن يصبحوا برجوازيّيـن - أنّ تلـك الممارسـات قـد تعدّلـت نتيجـة ذلـك إثـر التعديـل الـذي طـرأ علـى الإيديولوجيـات التـي كانـت تسـيطر عليهـا، وهـذه الوحـدة لـم تبـقَ رَهْـنَ عالَـم الفِكَـر، إذ انتهـت إلـى إثـارة التمـرّد السياسـيّ الـذي أفضـى إلـى الثورتيـن الإنكليزيّـة والفرنسـيّة.

لعـلّ مـن الضـروريّ هنـا تجنّـب الأخـذ بتصّـور مثالـيّ حـول دور الفلسـفة. فالفلسـفة لا تفعـل مـا تشـاء مـع الإيديولوجيـات الموجـودة. كذلـك هـي لا تَصطنِـع بمرسـوم أيّـةَ مقولـة يـراد بهـا توحيـد الإيديولوجيـات دون أيّ سـند مـاديّ. هنـاك ضـرورات مادّيّـة موضوعيَّـة ضاغطـة تعجـز الفلسـفة عـن الالتفـاف حولهـا لتفاديهـا، وتضطـرّ بالتالـي للتقيّـد بهـا. لـذا يظـلّ فعـل التوحيـد الإيديولوجـيّ هـذا متناقضـاً وفـي

حالـة دائمـة مـن عـدم الاسـتكمال. توجـد دائمـاً صعوبـات لا يمكـن التغلّـب عليهـا. فـإذ أراد ديـكارت تسـريع توحيـد المعـارف، قـام بـكلّ بسـاطة باصطنـاع فيزيـاء خياليّـة لا تأخذ القـوّة فـي الحسـبان. لكـنّ لايبنتـز، كـي يأخـذ هـذه الصعوبـة فـي الحسـبان، وهـو الـذي كان يراهـا جيّـداً، دخـل فـي وحـدة جديـدة أكثـر أمعانـاً فـي الخيـال[1].

أمّـا فـي مـا يتعلّـق بأولئـك الفلاسـفة المعروفيـن بكونهم يدركـون أنّهـم «يتقدّمون مقَنَّعيـن»، والمجبَريـن علـى التفكيـر، فـي ظِـلّ المقـولات السـائدة، بحقائـق لا تمـتّ إلـى هـذه المقـولات بصلـة، فـلا يظنّـنّ أحـد أنّهـم قـادرون علـى النفـاذ بـلا خسـائر. إذا كان ديـكارت قـد لـزم الصمـت حـول السـلطة السياسـيّة، فلأنّـه كان يشـارك الإيديولوجيا السياسـيّة الأوهـام التـي كانـت هـذه السـلطة غيـر المنتقَـدة، وغيرالمعروفـة، تُعـرِّف بهـا هويّتهـا، وإذا كان سپينوزا قـد تكلّـم علـى السـلطة السياسـيّة بمفاهيـم الحـق الطبيعـيّ كـي ينتقدهـا، فقـد ظـلّ نقـده أقصـر مـن أن يمكّنـه مـن المضـيّ أبعـد مـن مُجَـرَّد رفـض اعتبـار الأخـلاق أساسـاً لـكلّ سـلطة سياسـيّة، أي المضـيّ أبعـد مـن تَصـوُّر تجريـديّ للقـوّة يكـون أساسـاً للسـلطة نفسـها.

وأخيـراً، يجـب ألّا نهمـل فـي هـذا التعـداد، الـذي يجـري هنـا مـن وجهـة نظـر الإيديولوجيـا البرجوازيّـة، أنّ إلـى جانـب الجبهـة المناهضـة للاقطاعيّـة، هنـاك جبهـة الفلسـفة البرجوازيّـة المعاديّـة للعامليـن بأَجـر. هنـا أيضـاً، تصطـدم مهمّـة توحيـد الإيديولوجيـا فـي إيديولوجيـا مسـيطِرة بعقبـات تسـتطيع التغاضـي عنهـا، لكنّهـا لا تسـتطيع تذليلهـا فعـلاً. إذ كيـف لهـا أن تُدخِـل فـي رُوع الأجيـر أنّـه والبرجوازيّـة مـن العِـرق نفسـه، لـه مـا لهـا مـن الحقـوق، وأنّـه هـو الآخَـر «ذاتٌ» حُـرٌّ، أخلاقـيّ، سياسـيّ، قانونـيّ، جمالـيّ، عِلمـيّ، فـي حيـن أنّ هـذه الحقـوق محظـورة عليـه كلّهـا تقريبـاً! تذهـب الإيديولوجيـا المسـيطِرة أبعـد مـا تسـتطيع فـي

---

(١) إصلاح علم الديناميكا (G. W. Leibniz, La réforme de la dynamique, éd. M. fichant, Paris, Vrin, 1994)؛ أيضاً: «عيّنة من البراهين الكونيّة، أو مديح الإيمان المستمَدّ من العقل»، في: خطاب الماورائيّات، م س (بالفرنسيّة)، ص ٢٧٩- ٢٨٠.

أداء وظيفتها توحيداً للإيديولوجيا: لكنّها لا تستطيع القفز فوق زمنها، حسب تعبير هيغل، أو فوق وضعها الطبقيّ، كما يقول ماركس.

هنا، على أيّ حال، نضع يدنا على الدافع الذي جعل الفلسفة، تقليديّاً، تظهر على شكل نَسَق. ما هو النسق؟ إنّه مجموعة من العناصر الناجزة، أو المُدْرَجة ضمن عدد من المقولات الناجزة، بما فيه مقولة اللانهاية، التي تتماسك في ما بينها بدافع مشترك ضروريّ، برابط مشترك متماثل في كلّ الأمكنة؛ إنّه مجموعة مغلقة بحيث لا يستطيع أيٌّ من عناصرها الإفلات من السطوة الواقعة عليه. هكذا يكون النَسَق تَحَقُّقاً من وجود الوحدة الناتجة عن التوحيد، الوحدة المعروضة على الملأ، بحيث تَستَمِدّ برهان تَحقُّقها من عرضها هذا، الدليل المرئيّ على أنّ الفلسفة قد نجحت في ضمّ الـ«كلّ» والتحكّم فيه، وأنّ ما من شيء لا يسري قانونها عليه.

لا داعي للاعتراض هنا استناداً إلى وجود فلسفات تجاهر بكونها بمثابة رفض لكلّ نسق ونفي له (كيركغارد، نيتشه)، ذلك أنّ هذه الفلسفات تكون كالوجه الآخر لما تنفيه من الأنساق، وما كانت لتوجد دون وجود هذه الأنساق. من البديهيّ أنّ التوصُّل إلى هذا التصوّر يقتضي تكوين فكرة عن الفلسفات لا تنظر إليها كلّاً على حِدة، بل تنسبها كلّها إلى «ساحة الحرب» الفلسفيّة كنسبتها إلى شرط وجودها، فكرة لا تكتفي بأن ترى فيها إمّا شهادةً شخصيّة، وإمّا بحثاً ذاتيّاً عن الحقيقة. لنقُلْ انّ شكلها المفارق للمعهود (ليست مصادفة أن يُلحَظ وجودها إبّان فترات أزمة تاريخيّة، مثل القرن الخامس[ق م] الإغريقيّ، زمن السفسطائيّين، أو القرن التاسع عشر الجرمانيّ) يمثّل نوعاً من التجهيزات لمعركة حرب عصابات فلسفيّة، وِفْق شروط تجعل فيلسوفاً معيَّناً لا يشعر أنّ حاله وقوّته تمكّنانه من خوض حرب مجابهة عامّة: إنّه يلجأ إلى شنّ الغارات هنا وهناك، مباغتة، في شكل الأقوال المأثورة، محاولاً تفكيك الجبهة المعادية. لكن سنرى أنّ من الممكن كذلك أن توجد دواعٍ أخرى لهذا الشكل من الوجود الفلسفيّ.

١٩
الإيديولوجيا والفلسفة

مع ذلك، إذا صحّ كلّ ما سبق قوله، ينبغي الحذر من الوقوع في وَهْم: وَهْم الظنّ أنّ الفلسفة تملك بطبيعتها حقّ ممارسة وظيفة التوحيد النظريّ هذه للإيديولوجيا. إنّها عامل هذه الوظيفة لا أكثر، وبهذه الصفة يمكن القول إنّها لا تفعل شيئاً عدا تنفيذ مخطَّط يأتي من مكان آخر. أيّ مخطَّط يا تُرى؟ وما هو هذا المكان الآخر؟

هذا المخطَّط، يكون في أغلب الأحيان (ليس دائماً) لاواعياً، لكنّنا نعرفه، نظراً إلى أنّ الأمر يتعلّق بتوحيد العناصر الإيديولوجيّة الموجودة لتشكِّل إيديولوجيا مسيطِرة. لكن لدينا هنا مخطَّط شكليّ، ينقصه ما يشبه تعليمات التنفيذ وحتّى الموادّ الأوّليّة الجوهريّة. لستُ أتلفَّظ بهذه الكلمة الأخيرة بخِفّة، نظراً إلى كونها تعيدنا إلى المعاني التي سبق أن حلّلناها. وبالفعل يجب ألّا ننسى أنّ هذه المهمّة التي تحقِّقها الفلسفة هي سيرورة صراع (طبقيّ) «في النظريّة» (إنجلز)، وهي بالتالي سيرورة بلا ذات (شغلٌ ليست الفلسفة خالقَه المطلق). إنّها مهمّة مفروضة على الفلسفة من الخارج، من الصراع الطبقيّ في مجمَله، وتحديداً من الصراع الطبقيّ الإيديولوجيّ. وميزان القوّة في صراع الطبقات هو الذي يجعل طبقةً وصلت إلى السلطة، أو تزمع الاستيلاء على السلطة، كي تتوحّد وتُعَبِّئ أنصارها حتّى بين الطبقات الخاضعة لاستغلالها، تَشعُر موضوعيّاً، في وقت محدَّد، لكن بهذه الدرجة أو تلك من «الوعي»، بـ«الحاجة» التاريخيّة إلى أن يكون لديها إيديولوجيا موحَّدة كي تقود صراعها الطبقيّ إلى الغاية المرجوّة.

من حيث الشكل إذاً، تتلقّى الفلسفة من الطبقة المسيطرة المنخرطة في

معركـة الاسـتيلاء علـى السـلطة، أو تدعيمهـا، «طلـب» تكويـن نَسَـق فلسـفيّ موحَّـد يسـمح بالتوحيـد التدريجـيّ لعناصـر الإيديولوجيـا الموجـودة كافّـة. لكـن هـذا ليـس كلّ شـيء: هـذا «الطلـب» مشـفوع بـ«تعليمـات» دقيقـة جـدّاً، ليسـت، هـي الأخـرى، اعتباطيّـة.

يُبَيِّـن التاريـخ بالفعـل أنّ سـلطة الطبقـة المستغِلّة تسـتند بالكامـل إلـى أشـكال ممارسـتها الاسـتغلال، بالتالـي إلـى الأشـكال التـي تأخذهـا علاقـة الإنتـاج فـي تَمَلُّـك واسـتلاب إمّـا وسـائل الإنتـاج، وإمّـا قـوّة العمـل. وكمـا يقـول ماركـس، «فـي العلاقـة بيـن المنتِـج المباشـر ووسـائل الإنتـاج[1]» يكمـن كلّ سـرّ السـلطة، سـرّ الدولـة. والحـال، إنّ هـذه العلاقـة المباشـرة تجـد التعبيـر عنهـا، فـي حالـة البرجوازيّـة، فـي شـكل العلاقـة القانونيّـة، الملازِمـة للإيديولوجيـا القانونيّـة. فبالنسـبة إلـى الإيديولوجيـا القانونيّـة كل إنسـان هـو ذات قانونـاً، سـيّد جسـده، وإرادتـه، وحرّيّتـه، ومُلكيّتـه، وأفعالـه، إلـخ. ومالكهـا. وهـذه الإيديولوجيـا الحقوقيّـة لا تخـصّ علاقـات التبـادل التجاريّـة وحسْـب، بـل تشـمل كذلـك العلاقـات السياسـيّة، والعائليّـة، والأخلاقيّـة، إلـخ. المجتمـع البرجـوازيّ كلّـه يسـتند هكـذا إلـى الحقـوق والإيديولوجيـا القانونيّـة. لدينـا هنـا نـوع مـن التوحيـد الإيديولوجـيّ آخـذ بالاشـتغال ابتـداءً حتّـى مـن الممارسـة، بادئـاً بالظهـور تباعـاً كالرسـم بالنقـاط، شـكلاً يـكاد يكـون مألوفـاً علـى نطـاق عـامّ، شـكلاً بـات ملائمـاً لمعظـم الممارسـات الاجتماعيّـة الموجـودة. ومـا كـون هـذا الشـكل مُعَمَّمـاً إلّا التعبيـر عـن تَطَلُّـب علـى الصعيديـن الاقتصـاديّ والسياسـيّ نابـع مـن ممارسـة البرجوازيّـة: إنّهـا تطلـب حرّيّـة حركـة السـلع فـي السـوق، وحرّيّـة حركـة قـوّة العمـل، وحتّـى، أقلُّـه فـي بداياتهـا، حرّيّـة حركـة الأفـكار والمطبوعـات. وهكـذا تتبلَّـغ الفلسـفة الرسـالة التاريخيّـة بتعميـم هـذا الشـكل، عـن طريـق إيجـاد الصِياغـات الملائمـة لـكلّ عنصـر إيديولوجـيّ وللممارسـات التـي تناسـبه. هـوذا إذاً الشـكل

(١) الرأسمال، م س، المجلد الثالث، ص ٧١٧. راجع لويس ألتوسّير، «ماركس في حدوده»، م س، ص ٤٥٤-٤٥٧.

(شكل الذات كمقولة) الذي ينبغي على الفلسفة أن تشتغله باعتباره مادّتها الأوّليّة، ولا أوْلَويّة لسواه، كي تجعله صالحاً للاستعمال على صُعُد الممارسة الاجتماعيّة كافّة. عليها أن تجعله [الشكل] على قَدْر كافٍ من التجريد بحيث يَخدم الغايات المفيدة كافّة، وفي كلّ الممكن من الحالات؛ ينبغي أن تُسبِغ عليه الصياغات التي تناسب الإيديولوجيات المحلّيّة أو المناطقيّة؛ عليها أخيراً أن تستخلص منه التجريدات العليا التي ستؤمّن الوحدة وتضمنها.

بذا يتبدَّد وَهْم كلّيّة قُدْرة الفلسفة. ولا يقتصر تبيان ذلك على الفلسفة البرجوازيّة كمثل. فلطالما أقيم الدليل، في عهود الإقطاعيّة، على أنّ الفلسفة لم تكن إلّا «خادمة اللاهوت». ومن الممكن القول كذلك، في ما يخصّ البروليتاريا، إنّ الفلسفة المادّيّة التي تحتاجها هي «خادمة سياستها». ذلك أنّ «الطلب» على ممارسة جديدة للفلسفة[1]، إنّما يأتي حقّاً من ممارسة الصراع الطبقيّ البروليتاريّ. لنتأمّل في الأمر قليلاً. ليست البروليتاريا طبقة مستغِلّة. إنّها طبقة مستغَلّة وحسْب. وعلاقات الإنتاج التي تخضع هذه الطبقة لها، إنّما هي مفروضة عليها من الخارج، من قِبل البرجوازيّة الرأسماليّة. وهي علاقات لا تُشكِّل عامل قوّة البروليتاريا: إنّها تشكّل بالأحرى عامل ضعفها. وهي لا تَستمِدّ أيّة سلطة من وجود هذه العلاقات ومن التكريس الإرفع لهذه العلاقات عبر الدولة. وكما أنّها طبقة لا تملك سوى ذراعيها وسيلة للعيش، كذلك هي لا تملك سوى فِكَرِها وقواها لخوض الصراع. إنّها بحاجة إلى إيديولوجيا تخصّها لتوحيد قواها وزَجّها في مواجهة القوى التي تجمّعها الإيديولوجيا البرجوازيّة. وتحتاج البروليتاريا كذلك، لتوحيد العناصر الإيديولوجيّة التي في حوزتها، وهي جزئيّاً إرث من التاريخ الطويل لصراع الطبقات المضطهَدة، تحتاج إلى فلسفة تخصّها، من شأنها أن تخرط مجموع اسلحتها الإيديولوجيّة من أجل المعركة الطبقيّة.

ما من حالة على الإطلاق تكون الفلسفة فيها إذاً تلك السلطة الكلّيّة

(١) لويس ألتوسّير، لينين والفلسفة، م س، ص ٤٤-٤٥. «ليست الماركسيّة فلسفة البراكسيس، إنّها ممارسة (جديدة) للفلسفة» (أنظر ص ٢٠٨ هامش ١ من هذا الكتاب).

القـدرة التـي تمسـك بقرارهـا وبوجهـة معركتهـا. مـا مـن حالـة علـى الإطـلاق تكـون الفلسـفة فيهـا إذاً مسـتقِلّة ذاتيّـاً، وهـي التـي تضفـي علـى نفسـها مظاهـر كونهـا تُؤسِّـس أصلَهـا الخـاصّ وقوّتَهـا الخاصّـة. هـي ليسـت، فـي النظريّـة، إلّا التفويـض بالصـراع الطبقـيّ الاقتصـاديّ والسياسـيّ والإيديولوجـيّ هـي، بصفتهـا هـذه، «فـي الحُكـم الأخيـر، صـراع طبقـيّ فـي النظريّـة[1]».

(١) لويس ألتوسّير، «ردّ على جون لِويس»، م س (بالفرنسيّة)، ص ١١.

٢٠
الفلسفة وعِلم صراع الطبقات

تبقى مسألة أخيرة، وغاية في الأهمّيّة. كلّ فلسفات الماضي التي نعرف أُخضعت للآليّة التي جرى عرضها هنا: كانت كلّها تعمل «بناء على طلب»، خدمةً للطبقة أو الطبقات المسيطِرة، متّخِذة من الإيديولوجيا المحدِّدة بالنسبة إلى هذه الطبقة «مادّةً أوّليّةً» لشغلها. لكنّ هذا الشرط كان يجعل تلك الفلسفات تابعة لأهداف هذه الطبقة، أو هذه الطبقات، وبالتالي لذاتيّتها. فإذا كانت الفلسفة تنتشر على أسس نظريّة طبقيّة، إذا كانت توحِّد عناصر إيديولوجيّة موجودة لتشكِّل إيديولوجيا مسيطِرة، لكن استجابةً لمصلحة الطبقات المسيطِرة، يكون من المفهوم عندئذٍ كونها لا تُنتِج معرفة، بل هي مجرّد سلاح في معركة. السلاح سلاح: إنّه لا يُنتِج سوى سلطة الغلبة. ويكون من المفهوم عندئذٍ في الوقت نفسه كون الفلسفة قد استطاعت دائماً الاستغناء عن التجهيزات الاختباريّة التي يحتاجها كلّ عِلم يُنتِج مَعرِفات. أفضل: يكون مفهوماً أنّ هذه التجهيزات تبقى غريبة تماماً بالنسبة إلى الفلسفة، في كون ذلك غير قابل للاكتشاف أبداً في ممارستها الخاصّة.

لكن إذا كان الأمر على هذا النحو، أفلا يعني أنّ الفلسفة، التي تتوقّف على الإيديولوجيا المحدِّدة الخاصّة بالطبقة المسيطِرة، ليست إلّا مجرَّد إيديولوجيا، ولا شيء عداها؟ أليس في هذا تَعَرُّضاً للتهكُّمات الكلاسّيكيّة من كلّ الذين، ابتداءً من السفسطائيّين، سخروا من ادّعاءات الفلسفة بقَول الحقيقة حول كلّ شيء؟ وبتعبير آخر، كيف يمكن ضمان ألّا تكون الفلسفة الهذيان النظريّ لفرد، أو لطبقة اجتماعيّة باحثة عن ضمانة أو عن تزويق بلاغيّ؟ كيف

يمكن مواءمة هذا الرابط الطبقيّ، الذي يبدو مُثْبَتاً، إمّا مع ادّعاءات الفلسفة بتقديم معارف موضوعيّة، وإمّا مع الضمانات التي يمكن أن تنتظرها طبقة ثوريّة من الفلسفة المادّيّة التي ينبغي أن تُوَجِّه معركتها؟

تستحقّ هذه الأسئلة التوقّف عندها جِدّيّاً. إذ إنّ الإيجابيّ في كلّ هذا، إذا وُجِد، هو ما تحقَّق لنا من اثبات أنّ كلّ فلسفة تحتلّ في النظريّة مواقع طبقيّة، ويوجد بالتالي علاقة ضروريّة بين كلّ فلسفة والعلاقات الطبقيّة القائمة في مجتمع مُعيَّن. أمّا كون هذا الرابط الموضوعيّ أو عدم كونه واعياً ومُراقَباً، فيتعلّق بمسألة أخرى: مسألة المواقع التي تحتلّها الطبقة في ميزان قوى صراع الطبقات. بالفعل، عندما يتعلّق الأمر بطبقة مستغِلّة، يكون هناك ضرورة لاواعية تضبط كامل التجهيزات المؤدّية إلى السيطرة السياسيّة والإيديولوجيّة. فليس عن سابق قَصْد يَستغِلّ مالِكو وسائل الإنتاج الشغّيلةَ المأجورين، بل نتيجة آليّة تُشَغِّل علاقاتٍ طبقيّةً تتجاوز مداركَهم وتَحْكُم تَصرُّفَهم. وليس عن سابق قَصْد يستولون على سلطة الدولة، ويكوِّنون الإيديولوجيا التي سيستخلصون منها نتائج سيطرة واستتباع، لكن وِفْق ديالكتيك يفرض بناء جهاز دولة لضمان شروط الاستغلال. وفي كلّ هذه الآليّة يكون كلّ شيء منظَّماً بحيث يُفضي إلى هذا الاستغلال وإلى السيطرة التي تُثبِّته، والإيديولوجيا المسيطِرة، كما الفلسفة التي تُدَقِّق مقولاتها بما يفضي إلى توحيدها، تكونان مُنقادتين بحركيّة الاستغلال الطبقيّ. ويكون مفهوماً ضمن هذه الشروط أنّ الإيديولوجيا المسيطِرة، والفلسفة التي توحِّدها، لا تتعدّيان حدود أهداف الطبقة المسيطِرة، أي ذاتيّتها، وأنّ «المعارف» التي تَبلُغها الفلسفة تكون نسبيّة بعودتها إلى هذه الحدود، وبالتالي ذاتيّة.

لكن لنفترض وجود طبقة لا تَستغِل أحداً، وتناضل من أجل تَحرُّرها، ومن أجل إزالة الطبقات؛ لنفترض أنّ هذه الطبقة نفسها تشرع، في معركتها، بتحقيق وحدتها، مُوَحِّدةً إيديولوجياها الطبقيّة، وهي تُوَحِّد هذه الإيديولوجيا بصُنْع فلسفة تتوصَّل إلى تحقيق هذا التوحيد؛ عندئذٍ، في حال كانت هذه الطبقة متسلّحة بنظريّة عِلميّة لصراع الطبقات، تكون شروط تشكيل فلسفتها مختلفة

تمام الاختلاف. ذلك أنّ التبعيّة التي ستجد هذه الفلسفة نفسها فيها بالضرورة، إزاء الإيديولوجيا السياسيّة البروليتاريّة، لن تكون عبوديّة عمياء، بل ستكون، بالعكس، تَحَدُّداً واعياً، تضمنه المعرفة العلميّة لشروطه، ولأشكاله، ولقوانينه. إنّ هذه المعرفة العلميّة للإيديولوجيا، المعرفة التي تَحكُم الفلسفة المكَلَّفة توحيد الإيديولوجيا البروليتاريّة، هي التي ستسمح بتَوَفُّر شروط خراطة فلسفيّة على أعلى درجة ممكنة من الموضوعيّة: عن طريق خراطة هذه الفلسفة بحيث تتلاءم مع الشروط التي تَحكُم وجود صراع الطبقات البروليتاريّ، كما تَحكُم الإيديولوجيا البروليتاريّة في الصراع الطبقيّ ضدّ البرجوازيّة.

هنا بالتحديد يجد مجاز الخراطة غايته: في مقولة الدِقّة الماركسيّة[1]. قلنا قبل قليل، إنّ الطروح الفلسفيّة لا تُنتِج معرفة، إذ لا موضوع لها، بالمعنى المقصود بقولنا إنّ للعِلم موضوعاً. أي انّ الطروح الفلسفيّة لا يمكن وصفها بالـ«حقيقيّة». وقد بات في استطاعتنا الآن أنَها يمكن أن توصف بالـ«دقيقة»، إذا كانت صِفة «دقيقة» تَدُلّ على نتيجة تدقيق يأخذ في الحسبان كافّة عناصر وَضْع معيَّن تناضل فيه طبقة للتوصُّل إلى غاياتها. يكون النعت، بـ«دقيق»، وَصْفاً لا يعود إلى [ميزان] العدالة، المقولة الأخلاقيّة، بل إلى الدِقَّة، كمقولة عمليّة، تَدُلّ على ملاءمة الوسائل مع الغايات، وِفْق الطبيعة الطبقيّة الخاصّة بالساعي إليها. ولسنا ندّعي هنا التجرّد من الذاتيّة الطبقيّة، مثلما فعل لوكاش الشابّ في التاريخ والصراع الطبقيّ[2]، باستدعائه الطبيعةَ «الكونيّة» للطبقة البروليتاريّة؛ لسنا ندّعي بأنّ «دِقَّة» فلسفة البروليتاريا تُعادِل الحقيقة نظراً إلى كونيّتها التي تلغي خصوصيّة الذاتيّة. سنقول، بالعكس، إنّ «دِقَّة فلسفة البروليتاريا تنجو من الذاتيّة لكونها تخضع لرقابة عِلمٍ موضوعيّ، عِلم قوانين صراع الطبقات».

ولدينا ما يكفي من الأمثلة التاريخيّة لنُثْبت، في الوقت نفسه، خصوبة

---

(١) راجع لويس ألتوسّير، الفلسفة والفلسفة العفوية للعلميين، م س، ص ٥٥-٥٧.

(٢) التاريخ والوعي الطبقي (Histoire et conscience de classe, Paris, Éd. De Minuit, 1960.).

هـذه «الرقابة»،ووجودهـا، وكذلـك سـقطاتها. ففي أزمة الفلسـفة الماركسـيّة التـي نعانيها راهنـاً، كان الأمـر الـذي كاد يتسـبّب بإفـلاس النظريّـة الماركسـيّة نهائيّـاً يكمـن، تحديـداً، فـي تفسـير ينسـب «دِقّـة» الطروح الفلسـفيّة الماركسـيّة إلـى الذاتيّـة «الطبقيّـة». عندما قـدّم سـتالين، فـي الفصـل السـادس الشـهير مـن «تاريـخ الحـزب الشـيوعيّ (البلشـفي)»، صياغـة للماركسـيّة وللديالكتيـك وِفْـق المذهـب الوضعـيّ[1]، كان بذلـك ينحـاز فـي الواقـع إلـى تَصـوُّرٍ ذاتـيّ المذهـب (برجـوازيّ) للفلسـفة البروليتاريّـة. كان يؤدّيهـا كمـا لـو انّـه فـي صـدد التصريـح بـ«الحقائـق الأكثـر عموميّـة» فـي مـا خـصّ الممارسـة، باعتبـار هـذه الفلسـفة معرفـةً، باعتبارهـا عِلـم العلـوم، جاعـلاً مـن المنهـج ملحقـاً لهـا. كان مـن السـهل، انطلاقـاً مـن هـذه المقدّمـات، وفـي ظـروف مؤاتيـة، أن ينقلـب الأمـر، مـع الاحتفـاظ فـي الأسـاس بهـذا التَحـدُّد الذاتـيّ، إلـى مذهـب طبقـيّ آخَـر قائـم علـى الذاتيّـة: بروليتـاريّ. كان ذلـك فتـرة الـكلام علـى «عِلـم برجـوازيّ» و«عِلـم بروليتـاريّ»، وعلـى الطابـع الطبقـيّ للمعرفـة العِلميّـة، المعروفـة كوارثـه والمعـروف تاريخـه (أنظـر: دومينيـك لكـور، ليسّـنكو[2]). والحـال، إنّ الأدهـى فـي الأمـر هـو أنّ تصـوُّر «الدِقّـة» الفلسـفيّة هـذا كان يسـتند إلـى نظريّـة خاطئـة حـول عِلـم «قوانيـن» صـراع الطبقـات. فالنظريّـة الماركسـيّة، فـي تأويلهـا الهابـط مـن أعلـى علـى يـد سـتالين، اختُزِلـت إلـى تطوّريّـة اقتصاديّـة بـلا مفاجـآت، مكرّسـة، كأيّـة إيديولوجيـا، لتبريـر واقـع النظـام الحاكم فـي الاتّحـاد السـوفياتيّ كأمـر واقـع، بِاسْـم دكتاتوريّـة البروليتاريـا فـي زعمـه، وعمليّـاً، دكتاتوريّتـه هـو. «نظريّـة» عِلميّـة كهـذه كانـت عاجـزة تمامـاً عـن «مراقبـة» أيّ شـيء

---

(١) الفصـل الرابـع وليـس السـادس مـن كتـاب تاريـخ الحـزب الشـيوعي البلشـفي فـي الاتحـاد السـوفياتي، فـي «نصـوص مختـارة» [بالفرنسـيّة]: (« Matérialisme dialectique et le matérialisme historique », chap. 4 (et non 6) de L'histoire du parti communiste bolchevik de l'URSS, dans Textes choisis, éd. Francis Cohen, trad. Cohen, t. II, Paris, Éditions sociales, 1983, p. 79-112).

(٢) دومينيك لوكور، ليسينكو، تاريخ حقيقي لعلم بروليتاري (D. Lecourt, Lyssenco, Histoire réelle d'une science prolétarienne, Paris, Puf, « Quadrige », 1995 (1976)).

تابع ألتوسّـير كتابة هذا العمل عن كثب وأسهم فيه بـ«توطئة» تحت عنوان«تاريخ منتهٍ، تاريخ لا ينتهي» (ص ١١-٢١).

يتعلَّق بـ«دِقّة» ما تتقدَّم به من أطروحات فلسفيّة. بالعكس، كان ستالين يعطيها الفلسفة التي تحتاج، والتي، مع الأسف، لايزال الفلاسفة الماركسيّون في معظمهم، كأقران نجباء لستالين، في أَسْرها.

لكن في المقابل - ولدينا هنا كذلك أمثلة من التاريخ - يمكن أن نتصوَّر على نحو آخَر علاقة «الرقابة» العلميّة، التي تمارسها نظريّة قوانين صراع الطبقات، على «دِقّة» الأطروحات الفلسفيّة البروليتاريّة. وما لدينا من أمثلة، من ماركس، وإنجلز، ولينين، وغرامشي، وماو، لا يمكن إلّا أن تصدمنا بما سيفاجئنا من أصحابها: منتهى التكتُّم في عرض ابتناءاتهم الفلسفيّة.

لا أتكلّم على ماركس وحده. من المعروف أنّ ماركس، بعد «تصفية الحساب» التي أجراها في كتابه الإيديولوجيا الألمانيّة (١٨٤٥)، مع «وعي فلسفي» سابق لديه، امتنع عمليّاً، باستثناء سطور قليلة، عن أبسط إصدار فلسفيّ. لكن ما من أحد، اليوم، يشكّ في أنّ فلسفة ماركس كانت موضع إمعانه في إعمال التفكير عليها وفي ممارسته إيّاها: في أعماله النظريّة وفي أعماله السياسيّة، ما من أحد يشكّ في أنّه كان مادّيّاً وديالكتيكيّاً. وعندما جاءه إنجلز بمخطوطة كتابه ضدّ دوهرينغ، الذي كان عبارة عن ردّ سجاليّ قاسٍ على أعمال اشتراكيّ معادٍ للماركسيّة، أبدى ماركس موافقته على العمل، إلّا أنّ هذا العمل لم يكن بحثاً في الفلسفة ولا نَسَقاً فلسفيّاً. من المعروف كذلك أنّ لينين قد أهمل هو الآخَر العمل على عمل فلسفيّ كبير، باستثناء المادّيّة ومذهب النقد التجريبيّ وملاحظاته تعليقاً على قراءته منطق هيغل[1]، كي ينصرف إلى الممارسة السياسيّة. وكما في حالة ماركس، ما من أحد يشكّ في كون الفلسفة المشغّلة في تلك الممارسة [اللينينيّة] قد اتّسمت بزخم وبتماسك استثنائيّيْن. غرامشي أيضاً لم يكرّس شيئاً مهمّاً للفلسفة، شأنه شأن ماو الذي لم يخصّها إلّا ببعض المداخلات في أوقات متباعدة.

(١) الدفاتر الفلسفيّة (Cahiers philosophiques, Paris, Bayard, coll. « Bibliothèque du marxisme », 1996).

نجد أنفسنا بالتالي أمام نوع من المفارقة. من الصعب تَصوُّر ألّا يُعبِّر الموقع الطبقيّ البروليتاريّ في الفلسفة عن نفسه، للمساعدة على توحيد الإيديولوجيا البروليتاريّة تَطَلُّعاً إلى خوض الصراع الطبقيّ البروليتاريّ. لكن ممّا يبعث على الدهشة أن يكون هذا الموقع - لنَدَعْ جانباً الاستثناء المشوِّش المتمثِّل بستالين وأقرانه - على هذا القَدْر من التكتُّم والتقطّع، متخلّياً عن أفضليّات يُتيحها العَرْض الكلاسّيكيّ للانساق، وصرامتها، وتمام شمولها. أفلا يتعيّن على البروليتاريا، في نهاية الأمر، «أن تتأسّس كطبقة مسيطِرة»، حسَب تعبير البيان [الشيوعيّ]، ما يقتضي منها التزوّد بإيديولوجيا مسيطِرة، وهذه لا يمكن تصوُّرها دون فلسفة تخصّها؟ ألن تحتاج البروليتاريا، هي الأخرى، عند وصولها إلى السلطة، إلى هذه الفلسفة لتوحيد مختلف العناصر الإيديولوجيّة الموجودة، والقيام هكذا بتحويل الممارسات الاجتماعيّة في ظلّ دكتاتوريّة البروليتاريا؟

إنّني أرى، في واقع الأمر، في هذه المفارقة تحديداً، عاملاً تكوينيّاً بالنسبة إلى الموقع الماركسيّ في الفلسفة[1]. وذلك نظراً إلى مايلي. رأينا بالفعل أنّ توحيد الإيديولوجيا في إيديولوجيا مسيطِرة يرتبط بوجود الطبقات المسيطِرة. رأينا كذلك أنّ الوحدة النسقيّة للفلسفة، خادمة ذلك التوحيد، ترتبط بسيرورته كشرط لوجودها. بات في وسعنا الآن أن نضيف أنّ هذا «النسق» كلّه، الذي يربو على مجرّد «نسق» الفلسفة مأخوذة على حدة، إنّما يكون على صلة مباشرةً بالدولة، بوحدة الدولة. وقد استطاع إنجلز أن يُجمِل ذلك بقوله إنّ «الدولة أكبر قوّة إيديولوجيّة[2]»، مبرِزاً على نحوٍ ساطع العلاقة التي تربط وحدة الدولة بوحدة الإيديولوجيا المسيطرة والفلسفة في شكلها «النسقيّ» خادمة هذه الوحدة. لكن ليس استجابةً إلى «حاجة أبديّة لدى الروح الإنسانيّة»، كما يقول إنجلز نفسه بتعبير بائس هذه المرّة، التي لا تطيق «التناقضات» (كلمة مستغرَبة لدى ديالكتيكيّ)، تقوم

(١) راجع ألتوسّير، تحوّل الفلسفة، م س، ص ١٧٢-١٧٨.

(٢) إنجلز: لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكيّة الألمانيّة (Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, Paris, Éditions sociale, coll. « Classiques du marxisme », 1966, p. 76).

الفلسـفة ببنـاء «أنسـاق[1]». إنّهـا تبنيهـا لأنّ عليهـا أن تُقـدِّم مقـولات التوحيـد للعناصـر الإيديولوجيّـة التـي ينبغـي إرغامها علـى التوحّـد. لكـنّ الفلسـفة، إذ تفعـل هـذا، إنّمـا تعيد فـي ذاتهـا [نسـقها] إنتـاج شـكل الدولـة: وحدتهـا، الأقـوى مـن كل تَنَـوُّع.

هـل كانـت البروليتاريـا مضطـرّة إلـى الاستسـلام لهـذا الشـكل الـلازم للإيديولوجيـا البرجوازيّـة المسـيطِرة، ولهـذه الوسـيلة اللازمـة للفلسـفة البرجوازيّـة المسـيطِرة: النسـق كان ذلـك الحـلّ السـهل، جاهـزاً، فـي متنـاول اليـد، وهـو الحـلّ الـذي اعتمـده الفلاسـفة «الاشـتراكيّون» الأوائـل _ الطوباويّـون، سـان سـيمون، فورييـه، پرودون، إلـخ - الذيـن راحـوا يصطنعـون، مثلمـا فعـل دوهرينـغ لاحقـاً، «أنسـاقاً» پروليتاريّـة تزاحـم الأنسـاق البرجوازيّـة. حضـرت فـي ذلـك كافّـة مظاهـر الأفضليّـات التـي تتوفّـر فـي كلّ نسـق: عَـرْض مجمـوع الأشـياء مُرَتَّبـة فـي مكانهـا، العلاقـات الداخليّـة فـي مـا بينهـا، توقّعـات المسـتقبل، إلـخ. لكـن حضـر كذلـك هـذا الأثـر مـن الوهـم والدجـل اللذيـن تحتاجهمـا كلّ طبقـة مسـتغِلّة، كـي تتيقّـن مـن أخـذ مسـتقبلها بيدهـا، مسـتبقيةً إيّـاه مسـبّقاً منتظمـاً فـي العَـرْض النسـقيّ.

رفـض ماركـس وإنجلـز، بدافـع مـن غريـزة سياسـيّة عميقـة الغـور، اتّبـاع طريـق الاستسـهال. فمثلمـا كانـت البروليتاريـا، فـي نظرهمـا، غيـر قـادرة علـى أن تتكـوّن كطبقـة مسـيطِرة، إلّا بشـرط ابتـكار «ممارسـة جديـدة للسياسـة»، كذلـك كان يجـب ابتـكار «ممارسـة جديـدة للفلسـفة»، لإسـناد هـذه الممارسـة الجديـدة للسياسـة. ويبقـى المحـرّك فـي هـذه التطلّعـات، الفلسـفيّة منهـا والسياسـيّة، اسـتراتيجيّة الشـيوعيّة. أي التحضيـر منـذ الآن للمسـتقبل الثـوريّ والشـيوعيّة؛ أي، بالتالـي، ومنـذ الآن، إيجـاد عناصـر جديـدة تمامـاً، ودون الرضـوخ لضغـط الإيديولوجيـا والفلسـفة البرجوازيّتيـن - بالعكـس، بمقاومتهمـا. ولمّـا كانـت مسـألة الدولـة تحكـم كلّ شـيء، بـات يتوجّـب منـذ الآن قطـع الصلـة الدقيقـة، لكـن المتينـة جـدّاً، التـي تربـط الدولـة بالفلسـفة، وخصوصـاً عندمـا تتّخـذ الفلسـفة شـكل «نسـق».

هـذه الصلـة، ليـس ماركـس مَـن كَشَـفها ولا مَـن اكتشـفها. كان الفلاسـفة

(١) م ن، ص ١٨.

يعرفونها منذ أمد بعيد، مع كونهم لا يعرفون طبيعتها. كان أفلاطون يعرف جيّداً، وليس لطموح شخصيّ لديه فحسْب، أن للفلسفة صلة مباشرة بالدولة. وكان هيغل، في الطرف الآخَر من تاريخ الفلسفة الغربيّة، حتّى أكثر وضوحاً في قول ذلك. والمسألة تتعلّق بالسلطة، في الفلسفة كما في الدولة. في الفلسفة، هناك فِكَر لها السلطة على فِكَر أخرى، وتستغِلّها. في الدولة، يوجد طبقات لها السلطة على طبقة أخرى، وتستغِلّها. وسلطة الفِكَر على الفِكَر تَدْعَم، من بعيد، لكن فعلاً، سلطة طبقة على أخرى. فإذا ما شئنا تمهيد الطريق لفلسفة أخرى لا تكون استمراراً للتعبير عن سلطة طبقة، أو لا تعود تحتجز طبقةً مسيطِرة في أشكال سلطتها الطبقيّة، ينبغي، عندئذٍ، قَطْعُ الصلة التي تُخْضِع الفلسفة للدولة.

من زاوية النظر هذه، تختلف تماماً علاقة الفلسفة العتيدة بالإيديولوجيات (وهذا يفسِّر الصمت النسبيّ لدى كبار القادة والكتّاب الماركسيّين). وقد تسنّى لي أن أبيّن (في الفلسفة وفلسفة العلماء العفويّة) أنّ الفلسفة المثاليّة تُمضي وقتها في «استغلال» الممارسة العلميّة لما فيه المكسب الأكبر لـ«قِيَم» البرجوازيّة، الأخلاقيّة، والدينيّة، والسياسيّة. هذا الاستغلال للممارسات من قِبَل الفلسفة يبقى قاعدةً متَّبَعة، ولا يمكن تجنّبه، طالما بقيت الفلسفة في خدمة طبقة مستغِلّة، عاجزةً عن التحكّم بعواقبه على نحوٍ عِلميّ. ينبغي فعلاً أن تبقى الممارسات في قبضة إيديولوجيات خاضعة للإيديولوجيا المسيطِرة، بينما الفلسفة الموحِّدة لهذه الإيديولوجيا تستفيد من هذه لتمارس ضغطها على تلك، وبالعكس.

والحال، في الإمكان تَوقُّع وجود علاقة مختلفة تماماً تربط الفلسفة بالإيديولوجيات وبالممارسات في منظور الماركسيّة الثوريّ: ليس علاقة عبوديّة واستغلال، بل علاقة تحرُّر وحرّيّة. وبالطبع، هذا الاستبدال لا يعني إزالة كلّ تناقض، لكن سيكون من شأنها، أقلّه من حيث المبدأ، إزالة أكبر العقبات التي تعيق حرّيّة الممارسات: تلك التي تأتيها من صراع الطبقات ومن وجود الطبقات. لا نستطيع استباق هذا المستقبل، لكنّنا نملك من الخبرات، الإيجابيّة منها والسلبيّة، ما يكفي لتَخيُّل إمكانيّة تَحقُّقه، ولتَصوُّر خصوبته.

٢١
ممارسة جديدة للفلسفة

لكـن، إذا صحّ كلّ ذلـك، ربّمـا اسـتطعنا الإجابـة عـن السـؤال الشـهير، الـذي أثـار كلّ هـذا النقـاش، حـول «الفلسـفة الماركسـيّة»، وإمكانيّـة وجودهـا. كان ماركـس ولينيـن قـد تـركا هـذا السـؤال فـي الظـلّ، لكـنّ صمتهمـا كان مُـذّاك جوابـاً، نظـراً إلى كونهمـا كانا يُشـدِّدان علـى العِلـم الماركسـيّ الخـاصّ بقوانيـن صـراع الطبقـات، وفـي الوقـت نفسـه، علـى الفلسـفة الجديـدة المنبثقـة بوجـود هـذا العِلـم. ثُـمّ جـاءت بعدهمـا التأويـلات علـى أنواعهـا كافّـة. رأى التحريفيّـون، مثـل برنشْـتايْن، أنّ ماركـس أسّـس عِلمـاً يمكـن أن يتـلاءم مـع أيّـة فلسـفة، علـى أنّ أَفْضَلَهـا الفلسـفة الأكثـر فعاليّـة (مثـلاً، فلسـفة كانـط). وفـي نظـر لـوكاش الشـابّ، أسّـس ماركـس فلسـفة تسـتوعب، علـى طريقـة هيغـل، مـا يُسـمّى خطـأً عِلـم التاريـخ. وكان يسـاور كلّاً مـن لابريـولا وغرامشـي مَيْـلٌ إلـى تَقَبُّـل تلـك النظـرات، إبّـان [تحـت تأثيـر] فتـرة ردّ الفعـل ضـدّ المذهـب الاقتصـادويّ السـائد فـي الأمميّـة الثانيّـة. كذلـك سـتالين، علـى طريقتـه الدغمائيّـة، وقـد جعـل مـن الفلسـفة عِلمـاً يسـتوعب النظريّـة الماركسـيّة فـي التاريـخ.

والحـال، كانـت هـذه التأويـلات كلّهـا، حتّـى أكثرهـا رهافـة (غرامشـي)، تسـتوحي النمـوذج، القائـم، العائـد للفلسـفة البرجوازيّـة - عبـر الفكـرة القائلـة إنّ الفلسـفة لا يمكـن أن توجَـد إلّا فـي أشـكال معيّنـة محـدَّدة، وخاصّـة فـي شـكل النسـق، أو الـ«مَقصَـد» الـذي يسـتوعب كلّيّـة الكائنـات، معيِّنـاً لهـا مكانهـا ومقصدهـا وغايتهـا، وفـي أفضـل الحـالات، فـي شـكل «نظريّـة» متميِّـزة عـن العِلـم. وأعتـرف، فـي مـا يخصّنـي، بأنّنـي لـم أسـتطع دائمـاً الافـلات مـن تأثيـر هـذا التصـوّر، وأنّنـي،

في أبحاثي الفلسفيّة الأولى قَدّمتُ الفلسفة وِفق نموذج العِلم، وإن كنت لم أذهب في ذلك إلى درجة الخلط بينهما، إلّا بما يكفي لأقول إنّ ماركس قد أنْتَج، في الوقت نفسه، بـ«قَطْع مزدوج»، عِلماً (الماديّة التاريخيّة)، وفلسفة (الماديّة الديالكتيكيّة)[1]. والحال، أعتقد أنّ من الضروريّ التخلّي عن هذا النوع من التعابير، الذي يمكن أن يؤدّي إلى الوقوع في الخطأ.

إذا كان كلّ عِلم يُفتَتَح فعلاً بـ«قَطْع»، نظراً إلى أنّ عليه «تغيير الصعيد»، أي تَرْك الصعيد القديم الخاصّ بالتصوّرات الأوّلية ماقبل العِلميّة، التي تكون في معظمها إيديولوجيّة، كي ينشأ على أسس نظريّة جديدة، فهذا ليس شأن نشأة فلسفة جديدة، إذ إنّها ليست موسومة بهذا القَطْع، نظراً إلى أنّ ما تفعله لا يتعدّى أخْذ مكانها في استمراريّة صراع مغرِق في القِدَم، يتواجه فيه خصوم تتغيَّر محاججاتهم، إلّا أنّ غاياتهم تبقى هي هي عَبْر تغيّرات الظروف. في حال أرادت الفلسفة الجديدة أن تُمَثِّل في الفلسفة تَصوُّراً للعالَم يخصّ طبقة ثوريّة ترمي، إذ انّها لا تستغِلّ أيّة طبقة، إلى إزالة الطبقات كلّها، عليها أن تخوض الصراع في ساحة الحرب الفلسفيّة القائمة، وعليها أن تَقبَل قواعد الصراع، أو عليها بالأحرى أن تفرض قواعد الصراع الخاصّة بها، لكن في الساحة نفسها، ودون أن تُخطِئ تحديد الخصم. وهي بفرضها قواعد صراعها، تتمكّن من تضليل الخصم برفضها معظم القواعد التقليديّة، باعتبارها قواعد لا تخدم إلّا سيطرة الطبقة الممسكة بالسلطة: مثلاً، قاعدة «النسق»، وغيرها العديد من القواعد، مثل الحقيقة، والمقصد، والغاية، ومثل الضمانة، إلخ. وخلاصة القول، عليها أن تفرض على الخصم، مستعيدةً المبادرة منه، ممارسة جديدة للفلسفة.

---

(١) مثلًا، في: من أجل ماركس (Pour Marx, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1977, p. 235)

«أسّس ماركس بالفعل مشكليّة جديدة، طريقة نسقيّة جديدة لطرح أسئلة في العالَم [...] [ه]ذا الاكتشاف مُتَضَمَّن مباشرة في نظريّة الماديّة التاريخيّة، حيث ماركس لا يقترح نظريّة جديدة حول تاريخ المجتمعات وحسْب، بل يقترح كذلك، في الوقت نفسه، ضمناً لكن بالضرورة، "فلسفة" جديدة ذات تضمينات غير محدودة».

إذا كان الأمر على هذا النحو، لن أتكلّم، فيما يخصّني، على «فلسفة ماركسيّة»، بل على «موقع ماركسيّ في الفلسفة»[1]، أو على «ممارسة جديدة، ماركسيّة، للفلسفة». هذا التعريف يبدو لي موافقاً في الوقت نفسه لمقصد الثورة الفلسفيّة التي قام بها ماركس، ولمقصد الممارسة السياسيّة والفلسفيّة لدى ماركس والذين أتوا بعده. فإذا ما أُخِذ هذا التعريف مأخذ الجِدّ، سيسمح للفلسفة الماركسيّة ولا بُدّ ببدء الخروج من الأزمة العميقة التي تغوص فيها منذ الأمميّة الثانية ومنذ ستالين. وبودّي ان أضيف تدقيقاً صغيراً. لن أتكلّم على الماركسيّة على أنّها «فلسفة المراسيّة»، مثلما يتكلّم غرامشي، الذي ربّما كان في ذلك تحت ضغط الرقابة من حرّاسه: ليس أنّني أعتبر فكرة الپراكسيس (تحويل المرء نفسَه بنفسِه) في غير مكانها في الماركسيّة، بالعكس تماماً، لكن لأنّ هذه الصياغة يمكن أن تؤدّي إلى الشكل المثاليّ القديم لـ«فلسفة الـ..»، التي تُقيم، كجوهر لمجموع الأشياء أو «مقصد» لها، تحديداً خاصّاً، والمعني بذلك هنا الـ«پراكسيس» [المراسيّة]. واستكمالاً لتفكيري أقول إنّ مثل هذه الصياغة يمكن أن تقود إلى تأويل مثاليّ لموقع ماركس في الفلسفة، مثلاً (نرى ذلك في إيطاليا نفسها لدى ا. پاتشي) في أسلوب عودة إلى كانط أو إلى هوسّرْل.

---

(١) عبارة محذوفة: «أو على موقع مادّيّ ديالكتيكيّ في الفلسفة».

٢٢
الديالكتيك، قوانين أم أطروحات؟

ستعترضنا بَعدُ عقبة مثاليّة كبيرة في طريق هذه «الممارسة الفلسفيّة الجديدة» استناداً إلى مواقع نظريّة طبقيّة پروليتاريّة. تتكوّن هذه العقبة من التمييز المثاليّ القديم بين النظريّة (عِلم) والمنهج. يتأتّى هذا التمييز من الممارسة العلميّة. عندما يكون العالِم قد توصّل إلى مجموعة من المعلومات الموضوعيّة التي يستطيع توحيدها في نظريّة، يواصل عمله الاختباريّ «محقِّقاً» هذه النظريّة، كلّيّاً أو جزئيّاً، في تجهيز عمليّ يُخضِع موضوعَه «للتحقيق» (كانط). وهو، للقيام بذلك، «يُطَبِّق» النظريّة التي في حوزته، وهذه النظريّة، بتطبيقها على هذا النحو، تصبح عندئذٍ المنهج العلميّ. كان سپينوزا يُعبِّر عن هذه الممارسة تعبيراً مادّيّاً بقوله إنّ المنهج ليس إلّا «فكرة الفكرة» ولا شيء غير هذا، أي انّه انعكاس المعرفة المكتسبة في اختبار جديد وتطبيقها، وبالتالي إنّ المنهج لا يضيف شيئاً إلى المعلومات المكتسبة، وإنه ليس بحقيقة (متعالية) تتجاوز هذه المعلومات، وتتيح اكتسابها بالتلفُّظ بعبارة سحريّة.

إلّا أنّ هذا التمييز بين النظريّة والمنهج جرى استغلاله بطبيعة الحال من قِبَل الفلسفة المثاليّة، التي أبرزت الاختلاف بينهما، وراودها اعتبار المنهج كحقيقة سابقة على ما عداها من حقائق، ومن شأنها أن تتيح اكتشاف كلّ حقيقة جديدة. هكذا كان المنهج عند ديكارت، مع كونه انعكاساً للحقيقة، سابقاً عليها في أحقّيّته، نظراً إلى أنّ ترتيب «البحث عن الحقيقة» يسبق ترتيب عَرْضها. هكذا استطاع هيغل، بعدَ لايبنتز، أن يتكلّم على منهج مُطلَق، هو الديالكتيك، الأرفع مرتبةً من أيّ مضمون لحقيقة. يتعلَّق الأمر في هذا التصوُّر بنظرة إلى

سيرورة إنتاج المعلومات تَصْرف النظر تماماً عن الافتراضات التاريخيّة المسبّقة، لكنّها تذهب ضمناً إلى أنّ نتيجة تاريخ التجريب السابق موجودة كمعطى مطلَق، يكفي تطبيقه على أيّ موضوع لتُستخلَص منه المعرفة. في ذلك بَخْسٌ للباحث يجعله في حالة طفل يعطيه راشدٌ قواعد البحث فيُدهَش لرؤيتها تعطي نتائجها. قال لايبنتز، ذاتَ يومٍ خيِّر، منتقداً الفكرة الديكارتيّة في ما يخصّ المنهج: «خُذْ ما يَلزَم، تَصرَّفْ مثلما يَلزَم، فتَحْصَل على النتيجة المرجوّة[1]». باختصار، عمليّة سحريّة.

من المؤسف أنّ ماركس وإنجلز قد ورثا هذا التمييز، وهذا التمثيل العجيب للمنهج. واستعملا، لتفكير علاقتهما بهيغل، الصياغةَ البائسة التالية: كان المحتوى عند هيغل رجعيّاً، لكنّ المنهج كان ثوريّاً. والمقصود بالمنهج، الديالكتيك إيّاه. وقد خطا إنجلز قُدُماً، في كتابه ديالكتيك الطبيعة بتطوير هذا التمييز، قائلاً إنّ المادّيّة، في «الفلسفة» الجديدة، هي النظريّة، والديالكتيك هو المنهج، وكاد يجزم بأولويّة الديالكتيك على المادّية، بحيث أمكن التساؤل كيف يمكن لهذه الأخيرة الإفلات من قانون التغيُّر ومن النسبيّة الكونيّة، دون مناقضة الديالكتيك[2]. كان كلّ دأب إنجلز بذلك لا يتعدّى كونه قام، تحت تسمية المنهج، بتجريد خاصّيّة جوهريّة من خصائص المادّة، ألا وهي الحركة، التي درس قوانينها (المعروفة بـ«قوانين الديالكتيك»)، وقام بتطبيق هذه الخاصّيّة (الحركة) على أشكال المادّة كافّة، كما على تحوّلات هذه الأشكال.

وقد استعيد التمييز وأُديرت جوقته من قِبَل ستالين، وتسبّب طبعاً بكوارث. إنّه يستند بالكامل، كما يظهر للعيان، إلى الفكرة القائلة إنّ الفلسفة عِلم، له موضوعه الخاصّ (المادّة وخصائصها)، ويقود بالضرورة إلى نظريّة نَسَقيّة عن الفلسفة كعِلم يتناول الكلّ والكائن. من هنا كانت التصوّرات «الأنطولوجيّة» [الكينونيّة] لـ«الفلسفة الماركسيّة» التي، باقترانها بالتصوّرات

---

(١) رسالة إلى پ. سڤلنغيوس، كتابات فلسفية، م س، .t. IV, Berlin, Weidmann, 1881, p. 329

(٢) ديالكتيك الطبيعة (Dialectique de la Nature, Paris, Éditions Sociales, 1975).

«المنهجيّة» الملازِمة، كانت ولا تزال قضيّة الفلاسفة السوڤيات الذين لم يتخلّوا عن الإرث الستالينيّ. من هنا كانت كذلك هذه المسألة الغريبة والمُفارِقة المتعلِّقة بمعرفة لماذا يوجَد «قوانين» الديالكتيك، بينما لا يوجَد «قوانين» المادّيّة، إلّا على سبيل افتراض أنّ «قوانين» الديالكتيك هي «قوانين» المادّة المتحرِّكة، لكن لماذا الكلام على مادّيّة (أي على فلسفة)، وليس على مادّة (أي على حقيقة موضوعيّة) من هنا كانت كذلك المسألة المثيرة المتعلِّقة بمعرفة كم يوجَد من قوانين الديالكتيك، وهي حيناً ثلاثة وحيناً أربعة، بينما يمكن كذلك أن تُختَزَل إلى واحد (إمّا الحركة عند إنجلز، وإمّا التناقض عند لينين). من هنا كان كذلك هذا الاستنتاج الفاضح بأنّ كون «قوانين» المادّة معروفة سَلَفاً، يجعل «تطبيق»ـها على أيّ موضوع كافياً لإنتاج معرفته؛ وفي المحصِّلة، يكفي «استنتاج» هذه المعرفة الخاصّة من «القوانين العامّة» للمادّة.

يقوم هذا التصوُّر المزعوم ماركسيّاً، حول تلك المسائل كافّة، بما يعدو «مغازلة» الفلسفة البرجوازيّة، إذ إنّه خاضع لهذه الفلسفة، متخبّطاً في التناقض الذي لا حلّ له، تناقض الخضوع لفلسفة يدّعي السعي إلى التحرُّر منها. ينبغي أن يوضع حدٌّ نهائيّ لهذا العبثيّة، بالاعتراف أنّ هذه الطريقة في طرح المسائل ليست من الماركسيّة في شيء، بل تتوافق تماماً مع الفلسفة المثاليّة البرجوازيّة.

ولعلّ ذلك فرصة جيّدة لتوضيح الأمور في ما خصّ التمييز بين المادّيّة والديالكتيك.

أيّة دلالة يمكن تكون لهذا التمييز من منطلقات ماركسيّة؟ لا شيء غير تنوُّع الطروح الفلسفيّة. لذا سنقول ليس أنّ هناك «قوانين» للديالكتيك، بل توجَد طروح ديالكتيكيّة، تماماً مثلما توجّد طروح مادّيّة، باعتبار أن «المادّيّة» ليست في شيء نظريّة موضوع محدَّد، بل مجموع الطروح التي تَحكُم الممارسات العِلميّة والسياسيّة وتُوَجِّهها.

ومن جانب آخَر، لدى النظر في الأمر عن كثب، سننتبه إلى أنّ هذا التمييز لا يمكن أن يقوم على تصنيف الطروح بحيث تكون مادّيّةً صِرفاً من جهة،

وديالكتيكيّـةً صرفـاً مـن الجهـة الأخـرى، بـل بالعكـس، كلّ طَـرْح يكـون فـي الوقـت نفسـه مادّيّـاً وديالكتيكيّـاً. بالفعـل، فكـرةُ الطـرح نفسُـها تسـتتبع هـذا الاسـتنتاج، تِبْعـاً لمـا مـرّ معنـا مـن أنّ مـا مـن طـرح يمكنـه أن يوجَـد عـل حـدة، فـي مواجهـة مـع موضـوع بَرّانـيّ يُوَفِّـر هـذا الطـرحُ معرفتَـه. بـل هـو يوجَـد ضـدّ طـرح آخـر: كلّ طـرح يكـون بواقـع الحـال طرحـاً مضـاداً، وبالتالـي، مـا مـن طـرح يوجَـد إلّا تحـت أولويّـة التناقـض، ألا وهـي أولويّـة التناقـض علـى التناقضـات.

بـل يمكـن القـول إنّ هـذه الجملـة، التـي تشـكِّل طَرْحـاً فـي حـدّ ذاتهـا، هـي الطـرح رقـم ١ الخـاصّ بالتصـوُّر المـادّيّ الماركسـيّ فـي الفلسـفة، ويمكـن تبيـان أنّ هـذا الطـرح رقـم ١ ديالكتيكـيّ (نظـراً إلـى أنّـه يؤكِّـد أولويّـة التناقـض علـى النقيضيـن) ومـادّيّ فـي الوقـت نفسـه، نظـراً إلـى أنّـه طَـرْح وجـودٍ موضوعـيّ، يؤكِّـد أولويّـة ظـروف الوجـود علـى أثـار هـذه الظـروف (لينيـن: كلّ شـيء يتوقّـف علـى الظـروف). ويسـري الأمـر نفسـه علـى أيّ طَـرْح آخـر، سـواء أأسـميناه مادّيّـاً أو ديالكتيكيّـاً. ولمّـا كانـت ميـزة أيّ طَـرْح، فـي شـكله الحَـدّيّ، أنّـه، كمـا رأينـا، يُثَبِّـت، أنّـه يَطْـرَح أولويّـة «واقـع» علـى «واقـع» آخَـر، فـإنّ كلّ طـرح يتضمّـن التناقـض الديالكتيكـيّ، لكـن لمّـا كان هـذا التناقـض يحيـل إلـى ظـروف وجـوده، فـإنّ هـذا الطَـرْح هـو فـي الوقـت نفسـه طَـرْح مـادّيّ.

فـي هـذه الشـروط، تصبـح مسـألة معرفـة كـم يوجّـد مـن طـروح ديالكتيكيّـة (مسـمّاة «قوانيـن»)، أو كـم يوجّـد مـن طـروح مادّيّـة، مسـألة مجـرّدةً بالخالـص مـن أيّ معنـى. يجـري طَـرْحُ الطـروح الفلسـفيّة للاجابـة عـن الأسـئلة التـي يطرحهـا تطـوّر الممارسـات، وهـو تطـوّر غيـر محـدود. يمكـن الاسـتنتاج مـن هـذا أنّ عـدد الطـروح غيـر محـدود، كمـا يتبيَّـن حتّـى مـن «أبحـاث» الفلاسـفة «الماركسـيّين» الذيـن يُنـادون بوجـود عـدد محـدود مـن «قوانيـن» الديالكتيـك.

يتبيّـن مـن هـذه الاختلافـات المهمّـة ارتسـام مسـتقبل للممارسـة الفلسـفيّة التـي، مـع اعترافهـا بوجـود سـاحة النـزاع الفلسـفيّ وقوانينـه، تأخـذ علـى عاتقهـا مهمّـة تحويلـه كـي تعطـي الصـراعَ الطبقـيّ البروليتـاريّ، إذا لـم يكـن الأوان قـد فـات،

«سلاحاً للثورة». يتبيّن كذلك أنّ هذه المهمّة لا يمكن أن تكون شأن رجل واحد، ولا شأن زمن محدود، بل هي مهمّة غير محدودة، متجدِّدة دوماً بتحوّلات الممارسات الاجتماعيّة، ومرَشَّحة للاستعادة دوماً، لتدقيق الشغل الفلسفيّ وِفق دوره التوحيديّ، مع الحذر الدائم من الوقوع في أفخاخ الإيديولوجيا والفلسفة البرجوازيّتين. يتبيّن أخيراً أنّ في هذه المهمّة تترسّخ دوماً أولويّة الممارسة على النظريّة، نظراً إلى أنّ الفلسفة ليست اطلاقاً كتيبة الصراع الطبقيّ المقاتِلة في النظريّة وحسْب، يتبيّن بالتالي أنها، في الحُكم الأخير، تخضع لممارسة الكفاح الثوريّ الپروليتاريّ، لكن كذلك لممارسات أخرى.

لكن، إلى ذلك، نتعرّف في الفلسفة شيئاً آخَر غير كونها مجرّد «خادمة للسياسة» الپروليتاريّة: إنّها شكل من وجود فريد للنظريّة، مُوَجَّه بكلّيّته نحو الممارسة، وفي إمكانه أن يُحرز استقلاليّة ذاتيّة حقيقيّة، في حال كانت علاقته بالممارسة السياسيّة تخضع على الدوام للمراجعة في ضوء مستجِدّات المعرفة التي يُنتِجُها العِلم الماركسيّ في شأن الصراع الطبقيّ ونتائجه. ولعلّ الوجه الأكثر إدهاشاً في هذا التصَوُّر هو الوحدة العميقة التي تلهم مُحَدِّدات تَوَجُّهاته كافّة، فيما هو يعمل على تحرير الممارسات، التي تُشَكِّل معتركات صراعه، من كافّة أشكال الاستغلال والاضطهاد من قِبَل الإيديولوجيا والفلسفة البرجوازيّة. هذا ما جعل لينين يتكلّم على النظريّة الماركسيّة كـ«كتلة فولاذيّة»: «كتلة» لا شأن لها مع نَسَق، إذ إنّ تماسك المبادئ والمواقف إنّما يستهدف عمليّاً ليس إخضاع الممارسات بل تحريرها.

وعندما نعلم أنّ هذه النظريّة خاضعة هي نفسها لممارسة صراع الطبقات، بالتالي كذلك لأخطاء هذه الممارسة وإخفاقاتها كما لانحرافاتها، عندما نعلم أنّها مأخوذة بالكامل في صراع الطبقات، نظراً إلى أنّها تشكِّل منه الوسيلة والمعترك معاً، ندرك عندئذٍ بصورة أفضل أنّها تستطيع الإفلات من الصورة المثاليّة للفلسفة البرجوازيّة، هذا النسق المغلَق حيث كلّ شيء فيه مُفَكَّر سَلَفاً، وحيث ما من شيء يمكن أن يوضَع في موضع الشكّ دون زعزعة كامل

البنيـان. نـدرك عندئـذٍ أنّ الفيلسـوف الماركسـيّ يسـتطيع وينبغـي أن يكـون مختلفـاً تمامـاً عـن امـرئ منقطـع عـن العالَـم: أن يكـون مناضـلاً يفكّـر فـي الفلسـفة الشـروطَ النظريّـة الخاصّـة بالتطـوّر النظـريّ للصـراع الطبقـيّ، ونظريّـاً يتصـرّف كمناضـل، ليـس فـي الفلسـفة وحسْـب، بـل فـي الممارسـة السياسـيّة كذلـك.

ربّمـا بقـي سـؤال أخيـر، يعيدنـا إلـى بدايـة هـذا البحـث: سـؤال بِـمَ يكـون كلّ إنسـان فيلسـوفاً؟ هـذه الجملـة تنطـوي علـى مفارقـة، إذا مـا سـلَّمنا بالطابـع العالـي التجريـد لـكلّ طَـرْحٍ فلسـفيّ، إذ يُفتـرَض فيـه صـدوره عـن معرِفـات معمّقـة فـي ميـدان الممارسـات الاجتماعيّـة كافّـة. مـن السـهل تَقَبُّـلُ كـون كلّ إنسـان «حيوانـاً إيديولوجيّـاً»، نظـراً إلـى كونـه غيـر قـادر علـى العيـش والعمـل إلّا فـي ظِـلّ فِكَـرٍ، عائـدةٍ إلـى ممارسـته، أو إلـى ممارسـات مسيطِرة علـى ممارسـتِه. أمّـا أن يكـون فيلسـوفاً! قـد يكـون مـن المقبـول، بعـد كلِّ مـا قيـل، أنّ كلّ إنسـان، إن لـم يكـن فيلسـوفاً بالمعنـى المقصـود فـي فلسـفة الفلاسـفة، وواعيـاً ذلـك، فهـو، أَقَلُّـه، يتلقّـى، عبْـرَ الإيديولوجيـا المسيطِرة، أو عبـر الإيديولوجيـا المطـوَّرة فلسـفيّاً العائـدة للطبقـة المسيطَر عليهـا، مـا يشـبه «متسـاقطات» فلسـفيّة، بمقـدار مـا تسـتقِرّ، فـي نهايـة الأمـر، ضِمـنَ إيديولوجيـاه العفويّـة.

بلـى، بهـذا المعنـى، كلّ إنسـان فيلسـوف افتراضيّـاً، باسـتعداد لديـه، إذا مـا تَوفَّـر لـه الوقـت والوسـائل، لأن يعـي المبـادى الفلسـفيّة التـي يعيشـها هكـذا عفويّـاً فـي وضعـه الفـرديّ والاجتماعـيّ. لكـن سـيقال لـه إنّـه يحتـاج قَبـل كلّ شـيء، كـي يكـون فِعـلاً كذلـك، إلـى العمـل باقتـراح أن يَشـرَع بدراسـة فلسـفة الفلاسـفة، نظـراً إلـى أنّ هـذه الفلسـفة متضمّنـة فـي مؤلَّفاتهـم. إلّا أنّ هـذا الحـلّ يظـلّ فـي جـزءٍ كبيـرٍ منـه حـلاً يشـكو مـن الافتعـال الواهـي، إذ إنّ الكتـب لا تعـدو كونهـا كتبـاً، وفيلسـوفنا المتـدرِّب يواجـه احتمـال عـدم إدراك فحـوى الممارسـات التـي يتكلّمـون عليهـا، دون اختبـار ملمـوس لتلـك الممارسـات، فـي حـال بقائـه سـجين الدائـرة المغلَقـة علـى عالَمهـم التجريـديّ، الـذي يبخـل بمفتـاح مـا ينطـوي عليـه مـن معنـى.

أخْـذاً بهـذا الفهـم، كان كبـار الفلاسـفة، حتّـى المثاليّيـن منهـم، مـن أفلاطـون إلـى

كانـط، علـى حـقّ فـي تأكيـد الفكـرة القائلـة إن الفلسـفة لا تقبـل أن تُعَلَّـم، لا بالكتـب، ولا علـى يـد المعلِّميـن، لكـن يمكـن تَعلُّمهـا مـن الممارسـة، شـرط التفكيـر فـي شـروط هـذه الممارسـة، وفـي التجريـدات التـي تُسَـيِّرها، وفـي النسـق النزاعـيّ الـذي يَحْكُـم المجتمـع والثقافـة معـاً. لا غنـى بالطبـع عـن اسـتخدام الكتـب، لكـن ليمسـي المـرء فيلسـوفاً، نـدّاً للفلاسـفة المحترِفيـن، كمـا تسـنّى للينيـن أن يكـون، وهـو الـذي لـم يكـن قـد تلقّـى سـوى تعليـم أوّلـيّ فـي الفلسـفةّ، ينبغـي تَعَلُّـم الفلسـفة فـي الممارسـة، فـي مختلـف الممارسـات، وفـي المقدَّمـة منهـا ممارسـة صـراع الطبقـات.

وإذا طُـرِح السـؤال: مـاذا يـا تُـرى يكـون، هـذا الفيلسـوف، فـي نهايـة الأمـر؟ قـد أقـول: إنّـه امـرِئ يقاتـل داخـل النظريّـة. وينبغـي علـى المـرء، كـي يقاتـل، أن يتعلّـم القتـال وهـو يقاتـل، وعليـه، كـي يقاتـل داخـل النظريّـة، أن يصبـح منظِّـراً بالممارسـة العِلميّـة، وبممارسـة الصـراع الإيديولوجـيّ والسياسـيّ.

فـي وقـتٍ تخلَّـتِ البرجوازيّـة عـن إنتـاج حتّـى أنسـاقها الفلسـفيّة الأزليّـة، فـي وقـتٍ تخلَّـت عـن ضمانـة الفِكـر ومراميهـا، موكِلـةً أمـرَ مصيرهـا لآليّـات الحواسـيب والتقنوقـراط، فـي وقـتٍ باتـت عاجـزة عـن أن تقتـرح للعالَـم مسـتقبلاً معقـولاً وممكنـاً، تسـتطيع البروليتاريـا أن تُواجِـه التحـدّي: بعـث الحيـاة فـي الفلسـفة، ومـن أجْـل تحريـر البشـر مـن السـيطرة الطبقيّـة، جَعْـل الفلسـفة «سـلاحاً فـي سـبيل الثـورة».

المحتويات

هذا الكتاب

في عام ١٩٨٠، وفي نهاية الفترة السياسية الأكثر كثافة لعمله وحياته، قرر لويس ألتوسّير كتابة كتاب منهجي في الفلسفة سيكون في النهاية بمسوى تناول الجميع من دون سابق إعداد. فكان كتابه تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة هو النتيجة. لكنه أبعد ما يكون عن كتاب تبسيطي أو تمهيدي، يوجز فيه ألتوسّير أطروحات فكره الخاص الأساسية. ومن بين مئات الاعتبارات الأخرى، لم يمضِ في التمييز بين الفلسفة والممارسات الأخرى في أي كتابة أخرى أبعد مما ذهب إليه في كتابه هذا؛ كما أنه لم يذهب في تفصيل مفهوم "الممارسة" في أي مكان آخر أبعد مما فعل هنا. مع التأكيد أنَّ هذا المفهوم، بين العديد من المساهمات الحاسمة من "اللحظة الفلسفية للستينيات"، كان ربما أكثر المفاهيم التي تمتعت بأكبر نجاح، وكان مصدر أكبر عدد من حالات سوء الفهم.

يعتبر هذا الكتاب لحظة توليف في أعمال ألتوسّير. ويعطينا صورة فورية عن الفلسفات الأكثر تأثيراً في النصف الثاني من القرن العشرين، كما أنه بيان من أجل الفكر القادم، فكر تجسد نجاحه المعاصر على يد تلامذته من رانسيير إلى باديو، ومن جيجيك إلى باليبار.

لويس ألتوسّير كان واحداً من الشخصيات الرئيسة في الفكر الفرنسي في النصف الثاني من القرن العشرين. بين أعماله الأكثر شهرة: مونتسكيو، السياسة والتاريخ، قراءة الرأسمال، ، حول إعادة الانتاج.


ISBN-13: 978-614-432-708-1

ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

